LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · †PAUL NATORP
RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER
KARL VOSSLER UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIII
HEFT 3



1 9 2 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Inhalt des dritten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Prof. Dr. R. KRONER in Dresden-N, Schillerstr. 26, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Mit Beilagen der Firmen Ferdinand Enke, Verlag, Stuttgart; Konrad Grethlein's Verlag, Berlin; Max Niemeyer, Verlag, Halle a. S.; B. G. Teubner, Verlag, Leipzig und der Verlagsbuchhandlung.

FRIEDRICH NIETZSCHE.

EINE WÜRDIGUNG[1]).

VON

VITALIS NORSTRÖM.

Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist; was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Uebergang und ein Untergang ist. Zarathustra.

I.

Nietzsche sagt einmal von sich selbst: »Dieses Sehnen und Drängen nach dem Wahren, Wirklichen, nicht Scheinbaren, Gewissen, wie erbittert bin ich nicht darauf! Warum soll gerade ich von diesem düsteren und leidenschaftlichen Motiv verfolgt werden? Ich will ausruhen, aber ich darf nicht. Wieviel lockt mich nicht zum Verweilen? Ueberall sind Amidas Gärten vor mir: und gerade deshalb immer neues bitteres Los-

1) Vitalis Norström (1856—1916) wirkte als Professor der Philosophie an der Hochschule zu Gotenburg. — Er ist ein typischer Vertreter der schwedischen Persönlichkeitsphilosophie, befreit sie aber — und das ist das für die Geschichte der schwedischen Philosophie Epochemachende — von dem Dogmatismus jener spekulativen Metaphysik, dem sie — besonders unter Einfluß Schellings — bei Boström (1797—1866), dem bedeutendsten schwedischen Philosophen, und in seiner Schule unterworfen war. Norström will — damit befindet er sich auf der Linie von Kant zu Fichte — die Philosophie zu Kulturphilosophie werden lassen und sucht zu diesem Zwecke im Rahmen eines »transzendentalen und kritischen Pragmatismus« den Primat der praktischen Vernunft für alle philosophischen Disziplinen zu begründen.

Schriften: Ueber die Untersuchung der Form der gegebenen Wirklichkeit, 1885 (Om undersökningen av den gifvna verklighetens form). — Die Grundzüge der Sittenlehre Herbert Spencers, 1889 (Grunddragen av Herbert Spencers sedelära). — Der Materialismus vor der modernen Wissenschaft, 1890 (Materialismen inför den moderna vetenskapen). — Ueber Naturzusammenhang und Freiheit, 1895 (Om Natursammanhång och Frihet). —

reißen für mein Herz. Ich muß wieder meinen Fuß erheben, diesen müden, eingesargten Fuß, und weil ich muß, so werfe ich oft auf das Schönste, das mich nicht festhalten konnte, einen Blick der Erbitterung zurück, gerade deshalb, weil es dies nicht vermochte.« Jetzt braucht er indessen seinen »müden, eingesargten Fuß«, der gegen die Grenzmauer gestoßen, nicht länger mehr zu erheben. Aber vielleicht muß er eine Schwinge erheben?

Unsere »gebildete Allgemeinheit« macht zweifellos darauf Anspruch, Nietzsche zu kennen, wenigstens unsere »akademisch gebildete«. Dieser Denker hat ja mit seinen funkelnden Aphorismen, seinem tropischen Stil und mit seinen Himmel und Hölle stürmenden Paradoxen auf die glänzendste Weise die für einen Philosophen unserer Zeit siebenfach verriegelten Tore der Gleichgültigkeit und Unbemerktheit gesprengt. Ihn selbst liest man zwar ziemlich selten — schon die vielen Bände schrecken ab —, aber wer hat nicht unzählige Male diese wildduftenden, farbensatten, beflügelten Nietzsche-Worte in den Erzeugnissen der modernen Literatur gelesen, die von diesem Genius originale Licht- und Wärmestrahlen zu fangen suchten, die ihnen selbst mangeln? Aber auf diese Weise die wunderbaren Federn des Wildvogels auszuraufen, um damit die eigene Dürftigkeit zu schmücken, zeugt von wenig Bewußtsein von seinem wirklichen, einzigartigen und unvergeßlichen Wert. Der Verfasser dieser Zeilen glaubt an einen solchen Wert des Denkers, Dichters

Zwei Studien zu Platos Politeia, 1897 (Tvenne Studier Till Platos Politeia). — Was bedeutet ein moderner Standpunkt in der Philosophie? 1898 (Vad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?). — Zu Platos Ideenlehre, 1899 (Till Platos Idelära). — Was ist Wahrheit? 1899 (Vad är sanning?). — Friedrich Nietzsche, 1900. — Vernunftforderungen, 1901 (Förnuftskrav). — Ellen Keys Drittes Reich, 1902 (Ellen Keys Tredje Rike) [Deutsche Uebers. 1907 u. Titel: Das tausendjährige Reich]. — Die religiöse Erkenntnis, 1902 (Den religiösa Kunskapen). — In welchem Sinne ist Jesus unser Erlöser? 1902 (I vilken mening äs Jesus vår frälsare?) [Deutsche Uebers. in Religion und Geisteskultur, 1907]. — Der Radikalismus noch einmal, 1903 (Radikalismen ännu en gång). — Zur Kritik des Wahrheitsbegriffes, 1903 (Till kritiken av sanningsbegreppet). — Naives und wissenschaftliches Weltbild, 1905 (Naiv och vetenskaplig världsbild) [Deutsche Uebers. in Archiv f. syst. Phil. Bd. 13—14, 1907—08]. — Griechische Lebensweisheit, 1905 (Grekisk levnadsvishet). — Die Selbstbesinnung der Naturerkenntnis, 1907 (Naturkunskapens självbesinning). — Massenkultur, 1909 (Masskultur). — Dogmatismus, 1910 (Dogmatism). — Religion und Gedanke, 1912 (Religion och Tanke). — Das Persönlichkeitsprinzip, 1912 (Personlighetsprincipen). — Der Intellektualismus, 1913 (Intellektualism). — Henri Bergson, 1914. — Was ist Christentum? 1915 (Vad är kristendom?). — Kant und wir, 1915 (Kant och vi). Die letzten fünf Schriften mit anderen vereint erschienen in Tankar och Forskningar, 1915. — Die Grundformen der Religion, 1916 (Religionens grundformer). — Ueber die Willensfreiheit, 1917 (Om viljans frihet). Anm. d. Uebers.

und Menschen Nietzsche, und dieser Glaube bildet die Bedingung dafür, daß diese Zeilen geschrieben worden sind. Er sieht nicht nur auf die unvergleichliche Schärfe seines tötenden Dolches, auf die dämonisch saugenden, dunkel rauschenden Gedankentiefen bei ihm, auf die infernalische Glut des Lebensgefühles und auf das, was sonst noch blendet, brennt, berauscht und verführt, vielmehr auf etwas, was trotz ihm selbst nicht jenseits von Gut und Böse ist, sondern was als ein unvergleichlicher Wert erstrahlen wird, solange das Gute zugleich als das Erhabene, Vornehme und Adelige festgehalten wird. Nietzsche ist durchaus nicht die von allem positiven guten Inhalt chemisch reine Formalintelligenz, unter deren glänzender Oberfläche sich bloß eine stinkende Fleischlichkeit verbirgt, auch nicht nur ein Lustgarten zwischen den Wendekreisen, wo die Phantasie auf Schlangen und Skorpione tritt, wenn sie zwischen Palmen und Pisangen dahinwandert, er ist kein bloßes Ueberströmen des Füllhorns der Natur, sondern die Geschichtsforscher der Zukunft werden seinen Namen unter die Zeichen einreihen, die die neue moralische Aera ankündigten. Aber er hat allerdings Grund dazu, (im »Antichrist«) zu sagen: »Erst das Uebermorgen gehört mir.« Denn »lange muß der wie schwarzes Ungewitter am Berge hängen, der einmal das Licht der Zukunft anzünden soll«. Die philiströsen Rechtdenker, bei denen der Entwicklungsgedanke nur als Bildungszierat, aber nicht als Blutelement aufgenommen ist, sehen vielleicht in dem kranken deutschen Denker meistens bloß ein merkwürdiges pathologisches Phänomen, in den anarchistischen Köpfen spukt er als »der rote Schein«, der zeigt, daß der Brand bereits entfacht ist, in dem die »konventionellen« moralischen Werte nach ihrem Glauben allmählich verzehrt werden, aber für andere bedeutet er einen Auslug hinein in das Land eines späten Morgens. Das Traurige ist bloß, daß er es selbst so schwer für uns gemacht hat, zu sehen, wer er war, was wohl hauptsächlich nicht auf seiner bis zum Ueberdruß getriebenen intellektuellen Beweglichkeit beruht, nicht auf seiner wilden Ueberspanntheit, die keine systematische Arbeit gestattet, auch nicht auf seinem unüberwindlichen Triebe, die Gedankenlinien mit den Schnörkeln und Rosetten der Dichterphantasie zu verdecken, sondern darauf, daß er sicher für sich selbst in vielem ein anderer war als der, der er wirklich gewesen, und deshalb selbst in vielen Stücken sein schlechtester Dolmetsch. (Uebrigens erkennt Zarathustra-Nietzsche selbst an, daß »die neuen Tafeln bloß halb geschrieben sind«.) Für die ruhige und tiefe Betrachtung ist er jedoch

eher der moderne Stoiker als der Sophist, indem er mit dem Bilde des Uebermenschen für die schlappe moderne europäische Durchschnittsherde »das Ideal des Weisen« darzustellen versucht. Nietzsche glaubt ein tragfähigeres moralisches Fundament zu legen, als das, worauf wir jetzt bauen, indem er das Gehorsamsgefühl zum Machtgefühl (»Wille zur Macht«) umstimmt und die Pflichtgebote als Interessen der Einzelnen für Machtentwicklung auffaßt. Dies in Hinsicht auf die Quelle der Sittlichkeit und der Kultur. In Hinsicht auf ihr Ziel wird er von einer intensiven Empfindung der unerträglichen Begrenzung des streng christlichen Ideals (Asketismus) und der unheilbaren Versumpfung des Human-Zivilisatorischen (Mechanisierung des Lebens) geleitet. Undeutlich, aber unverkennbar weist er auf ein reicheres und männlicheres hin, auf das des dritten Reiches. Es sind bloß die Mönche und die »Bildungsphilister«, die das nicht sehen. Zu wirklicher, aber unzulänglicher Entschuldigung für diese Blindheit gereicht — Nietzsches eigene, die sich im Mangel an historischem Sinne zeigt, wenn er, geblendet von dem neuen Licht, das in dünnen Strahlen auf ihn fällt, gegen das alte anrast, nicht einsehend, wie sehr das Dunkel sich verdichtete, wenn das große Licht vor dem kleinen ausgelöscht würde, und daß wir unbedingt Licht zu Licht legen müssen, aber daß wir es uns nicht leisten können, irgendeines auszublasen. Aber so ist das ja sehr oft. Der Geist der Entwicklung hält es nicht für Raub, seine Werkzeuge dem einen Auge der Menschen wegzunehmen, auf daß sie mit dem anderen das Ziel um so strenger in Sicht haben, um dessentwillen sie eigentlich da sind. Bei Nietzsche gibt es bloß unerhört allzuviel Einseitigkeit und hartes, rücksichtsloses Niedertreten von allem, was ihm in dem Weg zu stehen scheint. Aber ist das nicht ein moderner Zug, daß alle überlegene Kraft so leicht hysterisch werden will? Wenn Nietzsche von R. Wagner sagt, er sei »eine Neurose«, so kann dies sicher in noch höherem Grade auf ihn selbst angewandt werden, und er bildet eine glänzende Bestätigung seiner eigenen Aeußerung von den »Urhebern des Werkes«, daß, wenn ein solcher bis an die äußerste Grenze seiner Kraft geht, das Werk den Betrachter aufregt und ihn durch seine Spannung ängstigt. Bloß eine »Dreiviertelskraft« macht den Eindruck der Gesundheit. Aber das Unbehagen der Ueberreizung, das der Nietzsche-Leser so reichlich erfährt, darf keineswegs den Totaleindruck bestimmen.

Welches ist denn der »Totaleindruck«? Wenn ich diesen ausdrücken wollte, noch eingehender, als es bisher schon geschehen ist, so möchte ich sagen, daß bei Nietzsche bis jetzt in unserer Kultur unterdrückte

Elemente gewaltsam ihre Schlangen- und Drachenhäupter aus den grausigsten Abgründen des Daseins heraus erheben im Namen einer sublimen Schönheit, die über die Höhe des Göttlichen hinausreicht. Gewiß sind Nietzsches Gedanken oft Würmer und Drachen, aber »das Böse ist unsterblich wie das Gute« [1]), es ist ein ewiges Element im Dasein und darin — in der weiten Bedeutung, die er dem gibt — wohl eine Urkraft und eine ursprüngliche Berechtigung der Art, daß das Gute selbst nicht ohne jenes sein kann. Keine fromme Phantasie kann sich einen überirdischen Zustand von lauter Gutheit und Seligkeit ausmalen, ohne daß dieser, gerade in und während der Färbung, in eine Leerheit und in eine Mark- und Saftlosigkeit umschlagen würde, die nicht ausgehalten werden können. Aber geradezu karikaturmäßig wirkt das auf Altruismus und Lebensmechanisierung aufgebaute »größtmöglichste Glück für die größtmöglichste Anzahl von Menschen« der modernen »Freiheits«-Apostel. Man höre doch Nietzsche! Wie wenig wißt ihr, ihr Beliebten und Gutmütigen, von dem Glücke der Menschen! Glück und Unglück sind Zwillinge, die zusammen großwachsen oder auch bei euch — klein. Statt das Leiden abzuschaffen, wollen wir es noch größer und schwerer haben, als es jemals war. Wohlbefinden, wie ihr es auffaßt, bedeutet ja für uns das Ende. Ein Zustand, der den Menschen lächerlich und verächtlich macht und der ihn seinen Untergang wünschen läßt. Das Leiden soll durch Kultur hervorgebracht werden: das große Leiden. Bloß durch eine solche Kultur ist jeder Schritt in der Erhebung der Menschheit getan worden. Streit ist besser denn Frieden. Wer glücklich leben will, muß am Rande eines Abgrundes leben. Baut eure Städte an den Krater des Vesuv. Des Lebens große, verborgene Kunst liegt darin, gefährlich zu leben usw. Aber Nietzsche hält dieses Leiden, das der Zwilling des Glücks ist, nicht vom Umgang mit dem moralisch Schlechten fern. Im Gegenteil. In e i n e m Anlauf löst er ihre Koppel zum Sturme auf alle bisher anerkannten Lebensziele, die bloß auf das Gute gebaut sind. In dieser Zusammenkoppelung liegt ohne Zweifel der unheilvolle Sündenfall seiner Ansicht, aber das Entsetzliche im Hasse gegen das Gute in gewissen seiner höchsten Gestalten (dem Christentum!) darf uns nicht vergessen lassen, daß dieser aus einem lebendigen Gefühle der Begrenzung oder Versumpfung aller gegebenen historischen Ideale hervorgewachsen ist. Nietzsches Philosophie ist fast in allen ihren ausgeführten Formulierungen verabscheuungswürdige Lüge, aber ihrem treibenden Grunde nach enthält sie ein Komplement zu den herrschenden Lebensauffassungen, das diese assi-

1) Wort Tegnérs. (Anm. d. Uebers.)

milieren müssen, wenn sie weiterleben wollen. Es ist erstaunlich, daß der Menschengeist solche Gegensätze bergen kann! Aber sein Geist zersprang doch daran.

Seinem innersten Wesen nach ist Nietzsches Philosophieren Schönheitskult in der Form einer glänzenden Liebe zu der auf eine mehr äußere Weise gefaßten Unendlichkeit, wovon die Ewigkeit offenbar auch eine Form ist. »Ich liebe dich, o Ewigkeit!« (Zarathustra). Von dieser äußeren Unendlichkeit bildet die adelige Menschenkraft die physiologische Widerspiegelung. Diese aristokratische Kraft ist Nietzsches Ausgangspunkt bei der Behandlung der ethischen und sozialen Probleme. Nietzsche gewinnt seinen Standpunkt in diesen Fragen nicht durch Vertiefung in den Geist und Inhalt des sittlichen Lebens, sondern durch geniale Intuition des sublimen Menschen, der stark genug ist, sowohl seine Ueberzeugungen, als auch seine Handlungen vollkommen selbständig zu verantworten und zu riskieren. Der »Künstlerphilosoph« hat einen titanischen Blick auf den Menschen. Der ideale Mensch ist die absolut auf sich selbst ruhende und von sich selbst nach außen wirkende, von aller Auktorität radikal freigemachte Individualität. Die gefährliche Flucht des Einzelnen durch weite Räume und über dunkle Tiefen ist es, die ihn reizt und die seinen Sinn mit dem schwellenden Pathos der sublimen Schönheit füllt (»Pathos der Distanz«). Kein Ankertau, kein Ballon, kein Boot, kein Hafen. Bloß eine unerhörte innere Spannkraft und unermeßliche Ausblicke. Der titanische Blick auf das Menschenleben kehrt gemildert und gedämpft in dem speziell prometheischen wieder, den wir so oft bei den großen Dichtern (Goethe!) antreffen. Aber dieser prometheische Geist, wenn auch immerhin gotttrotzend und menschlich freigeboren, ist doch nichts anderes als der Dampf, der das Rad unserer Kultur treibt. Er ist die Seele der edlen positiven Humanität. Nietzsche ist Titan in einem weit negativeren Sinn und begnügt sich überhaupt nicht damit, titanisch zu sein, sondern er ist dämonisch (diabolisch). Hierin zeigt er eine deutliche Freundschaft mit den dämonischen Geistern in der Kunst, Byron, C. J. L. Almquist, Heine, H. Ibsen — um bloß einige Namen zu nennen, die sich gerade aufdrängen. Aber Nietzsches »Pathos der Distanz« ist so stark, daß es alle alten Rekorde übertrifft. Prometheus löst die Fesseln der Menschheit und macht ihre Kulturkräfte frei. Er gründet die Religionen der Menschen auf ihre sittlichen Bedürfnisse und Entwicklungsgrade und sieht, auf dem moralischen Gebiet, im Ja und Amen der freien menschlichen Individualität die einzige Sanktion für alle sittlichen Gebote. Aber Mephisto

wischt die Grenzlinie zwischen Gut und Böse aus. Dorthin ist Nietzsche ohne Zweifel gegangen und in dieser Richtung noch mit größerer bewußter Kraft als irgendein anderer, den ich kenne. Aber hier ist eine Distinktion durchaus notwendig, damit das Urteil nicht ganz und gar fehlgreife. Hat man ein Gefühl von der Eigenart des Geistigen und von dem unbedingten Wert des guten Willens, so muß man die tatsächlich unüberbrückbare Kluft zwischen Nietzsches wildem Haß gegen die Lebenswerte merken, die seinen Durst nach Schönheit, geistiger Macht und unbegrenzten Räumen nicht stillen, und zwischen der Erdkriecherei dieser engbenachbarten Autochthonen, die keinen Platz weder für religiöse, philosophische, noch ästhetische Unendlichkeitstriebe haben. Auf der einen Seite eine alles fordernde Liebe zu dem Idealen, die enttäuscht worden ist, und deshalb in ihrem Ausdruck in Haß umschlägt, auf der anderen eine Zukunftsperspektive, deren Quintessens die Schweineschnauze aller im selben fetten Troge ist, auf der einen Seite die Intermundien, auf der anderen ein Prokrustesbett. Nietzsches sog. Haß gegen das Gute ist weniger ein solcher, als ein Notruf nach einem Lebensinhalt, der sich ihm nicht darbietet, d. h. nach der Erlösung des Einzelnen von seiner Leerheit und nach Befruchtung mit einer übergeordneten Geistigkeit, die Wesen, aber nicht Schein ist. Wer wagt tiefinnerst jemand vorzuwerfen, daß er kein Gegenstand für eine besondere Gnade gewesen ist?

Man darf sich nicht von fieberkranken Ueberworten und Metaphern betrügen lassen, auch nicht von Spott und Hohn oder scheinbarer und wirklicher Leichtfertigkeit. Wir, die wir unsere Hoffnung auf ein künftiges Leben setzen, an Vervollkommnung und Seligmachung in einem Jenseits glaubend, haben allen Grund Nietzsches nähere Freundschaft mit uns als mit unseren Gegnern anzuerkennen, diesen verkrüppelten Dogmatikern und Orthodoxen, die aus purer Wissenschaftlichkeit unfähig sind, an Geist und Freiheit zu glauben und sich dazu zu bekennen, und die ihre Blöße mit billigen Resten idealen Sinnes verhüllen, den sie Altruismus nennen. Ihr wollt uns an das Leben, ihr Autochthonen, unsere Religion, unsere Metaphysik und unseren Patriotismus mit eurer »exakten Wissenschaft widerlegend«. Es lohnt sich wenig, über eure Widerlegung zu streiten. Aber eines können wir im Voraus sagen und dabei bleiben: unserem Gefühls- und Willensleben werdet ihr mit euren Erfahrungen und mit eurer Mathematik nie beikommen. Wir wollen metaphysische Träume haben, und — wir haben sie. Wir wollen unseren Wandel und unsere und eure Welt, soweit wir dies erreichen, nach diesen Träumen einrichten, wie ihr sie nennt, und — wir

tun es. Wir wollen eure Gegner sein und — wir bekämpfen euch. Wir würden uns schämen, in euren geistigen Horizont eingeschlossen zu sein und uns zu euren letzten Kulturzwecken zu bekennen. Auf dem Boden der theoretischen Meinungsverschiedenheiten liegen streitige Gefühle und Willen. Der die Schilderung des »Glückes der letzten Menschen« im Vorwort zu »Zarathustra« und anderwärts gegeben hat, der ist nicht »der Mund für eure Ohren«. Nicht der, der »den Pfeil seiner Sehnsucht jenseits des Menschen sendet«, nicht der, dessen Wille von einer Zukunft schwillt, zu der keine andere Brücke gelegt werden kann als sein eigener Untergang.

»Ich liebe den, dessen Seele übervoll ist, so daß er sich selbst vergißt, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang.«

»Ich liebe den, der freien Geistes und freien Herzens ist: so ist der Kopf nur das Eingeweide seines Herzens, sein Herz aber treibt ihn zum Untergang.«

»Ich liebe die, welche verkündigen, daß der Blitz kommt, und als Verkünder zugrunde gehen.«

»Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet: an der eigenen Qual mehrt sich das eigene Wissen — wußtet ihr das schon? Und des Geistes Glück ist dieses: gesalbt zu sein und durch Frauen geweiht zum Opfertiere — wußtet ihr das schon?«

Er ist nicht euer Mann, der da sagt: »Ich liebe dich, o Ewigkeit!«

Vier sind der Höhen des Geistes: Der Olymp der Götter. Das Sinai der Tafeln. Der Tabor der Verklärung. Zuletzt leuchtet für den Wanderer Zarathustras ungetaufter Berg hervor. Aber der Durchschnittsaltruismus (der Utilitarismus) hält nicht auf Berge zu, sondern auf Kleeäcker. Nietzsche hat auch ein Wort über das »Herden-Glück« dieser Richtung.

II.

Man ist geneigt, den Schlüssel zum Problem Nietzsche gegebenerweise in seinem psychologischen Entwicklungsgang zu suchen. Die Schwierigkeit liegt wesentlich darin, erklären zu können, wie solche gewaltige Gegensätze, die einem bei diesem Denker begegnen, in ein und demselben Geiste zusammen bestehen können. Das einfachste wäre ja, wenn man die widerstreitenden Elemente nacheinander in die Richtung der Zeit legen und zeigen könnte, wie sie sich nachträglich verdrängt haben. Tatsächlich pflegt man auch, und zwar mit vollem Recht, auf drei Entwicklungsabschnitte bei Nietzsche hinzuweisen: eine ästhetische

Jugendperiode (romantischer Pessimismus, bis 1876), wo er im Anschluß an Schopenhauer und Wagner den höchsten Wert in der Kunst sieht; eine Uebergangszeit von intellektualistischen Aufklärungstendenzen, wo die Erkenntnis der Wahrheit in positivistischem Geiste über alles andere erhoben wird; eine antichristliche Periode von Kraftnaturalismus, wo die »Herrenmoral« gepredigt wird, die das Ziel hat, den »Uebermenschen« zu erzeugen. Die Hauptexponente der ersten Periode würde sein: Unzeitgemäße Betrachtungen (1873 bis 1876), die der zweiten Menschliches Allzumenschliches (1876—80), die der dritten Also sprach Zarathustra (1883 bis 1885), das im ganzen Nietzsches Hauptarbeit und eines der glänzendsten und tiefsten Kunstwerke der modernen Literatur ist. Aber dieser historische Gesichtspunkt muß mit Vorsicht gehandhabt werden, wenn er nicht zur Oberflächlichkeit führen soll. Denn nicht genug damit, daß Züge unterschieden werden können, gemeinsam für alle die drei Perioden und im übrigen festbestehend unter allen Stimmungs- und Ueberzeugungswandlungen (»ich habe mich zweimal überlebt«), nämlich das Gefühl einer eigenartigen Zukunftskultur (der prophetische Zug), die Neigung zu Paradoxen, die unhistorische Denkungsart, der radikale Individualismus und Aristokratismus. Die Grundgegensätze liegen in allen Entwicklungsphasen vor, wenn auch heftiger und gewaltsamer, je länger der Streit währt. Sie liegen wesentlich nebeneinander, nicht nacheinander. Aber nicht hierin zeigt sich die eigentliche Tragik in Nietzsches Entwicklung, sondern die liegt darin, daß die Intensität des Kampfes bei ihm nicht wie bei glücklicheren Naturen bis zu einem gewissen Maximum steigt, wonach die Spannung abnimmt und in Ausgleich übergeht, sondern sich stets steigert, um in unheilbarem Wahnsinn zu enden. Die Elemente, die sich bei Nietzsche unversöhnlich bekämpfen, sind einerseits ein hochgespanntes Individualitäts- und Persönlichkeitsbewußtsein und andererseits der Naturalismus der Zeit. Im ganzen siegt das erstere, aber der geschlagene Gegner rächt sich dadurch, daß er dem Sieger seinen Stempel so aufdrückt, daß dieser selbst bis zur Karikatur verzerrt wird und der Erfolg in Fiasko umschlägt. Aus dem in Augenblicken der Begeisterung sich enthüllenden Kulturideal wird eine schmutzige Mischung von Gut und Böse — ohne klare, reine Linien und ohne Macht, die Persönlichkeit auf andere Weise als nur als nebelhafte Ahnung und rauschhafte Stimmung zu ergreifen, aus dem Idealmenschen wird die blonde Bestie des Uebermenschen, deren Füße auf Menschenleben und Menschenglück herumtreten, und aus dem Wahrheitssuchen geht als Resultat

hervor: es gibt keine Wahrheit. Einen so ungeheuer energischen Start gegen die Höhen des Gedankens hin und einen so erbitterten Widerstand gegen den von der Seite des Abgrundes her Hervordringenden hat man wohl selten oder niemals vorher erlebt. Wenn man als ein von Mitleid erfaßter Zeuge vor Nietzsches Kampf dasteht, so stellt man sich immer wieder die schmerzliche Frage: »Warum bekommt er keine Hilfe, warum bekommt er niemals Ruhe?« Vielleicht deshalb, weil er mit dem Verlust von Verstand und Leben seinen strahlenden Glauben an die Macht des Opfers besiegeln würde? Aber dann ist ziemlich viel von einem Märtyrer in diesem Antichrist.

Nietzsches Gebrauch der Worte »Gut« und »Böse« ist ein ziemlich willkürliches Spiel ohne feste Abgrenzung und Beobachtung von Konsequenz. Dies trägt nicht wenig dazu bei, seinen Darstellungen einen gefährlichen und unmoralischen Zug zu verleihen, gleichwie es auch seiner »Umwertung der Werte« zu ihrer äußerst radikalen Prägung verhilft. Das »Böse« bekommt seine Hauptfarbe nicht von Sünde und Laster in dem Sinne, in dem wir diese Worte nehmen, sondern es bedeutet hauptsächlich gewisse Affekte im Gegensatz zu anderen, die das »Gute« bilden. Nietzsche geht davon aus, daß die herrschende Moral eine milde und freundliche Gesinnung fordert, Mitleid eine strenge Herrschaft über alle Aeußerungen von Haß, Verachtung, Wut, Gewalttätigkeit. Er hat sich an der Vorschrift des Evangeliums blind gestarrt: »Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, so biete die andere auch dar«, und sieht in einer solchen »negativen« Sinnesrichtung den Kern und das Wesen des Christentums. Gegen diesen Kardinalpunkt richtet sich seine erbitterte Kritik. Im Christentume liegt, meint er, ein N e i n an das Leben, dem er sein volles J a entgegensetzt. Ueber dieses Ja laßt uns folgende ewigkeitgesättigte Strophe hören:

»Schild der Notwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins —!
— das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, o Ewigkeit!«

In seiner »Genealogie der Moral« sucht er die ursprünglichen Bedeutungen der moralischen Wertbegriffe aufzuweisen, wie diese Bedeutungen umgeworfen und als »die in der Sprache versteinerten Grundirrtümer der

Vernunft« befestigt worden sind, und gegen diese Umwerfung richtet sich seine »Umwertung«. Das Urteil »gut« rührt nicht von denen her, denen »Güte« bezeigt worden ist. Im Gegenteil sind es die »Guten« selbst, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, höher Gestellten und Hochgesinnten gewesen, die zuerst sich selbst und ihre Handlungsweise als gut, d. h. als erstklassig zu allem Niedrigen, Niedriggesinnten, Simplen, Pöbelhaften gefühlt und festgelegt haben. Aus diesem Pathos der Distanz haben sie sich das Recht genommen, Werte zu schaffen und sie in Namen auszuprägen. Was ging sie der Nutzen an! Gerade im Verhältnis zu einem solch warmen elementaren Hervorquellen von rangbestimmenden Werturteilen ist der Nutzgesichtspunkt so fremd und inadäquat als möglich. Hier ist nämlich das Gefühl in scharfen Gegensatz zu dem niederen Wärmegrad geraten, den jede berechnende Klugheit, jedes Nützlichkeitskalkül voraussetzt, und zwar nicht für ein einziges Mal — als eine Ausnahme —, sondern für immer. Die Vornehmheit und das Pathos der Distanz, das dauernde und dominierende Total-Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem »Darunter« — das ist der Ursprung des Gegensatzes »Gut« und »Böse«. In diesem Ursprung liegt, daß das Wort »gut« von Anfang an sich durchaus nicht an »unselbstische« Handlungen knüpft. Dies geschieht im Gegenteil erst dann, wenn die aristokratischen Werturteile sich zu verdunkeln beginnen: dann drängt sich dieser ganze Gegensatz »selbstisch« — »unselbstisch« mehr und mehr in das moralische Bewußtsein ein. Da tritt der Herdeninstinkt immer mehr in den Vordergrund. Aber lange dauert es, bis dieser Instinkt ganz und gar Herr über die moralische Wertung wird. Will man auf die richtige Spur kommen, so muß man dem Fingerzeige folgen, den die in den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen für das Gute in ethymologischer Hinsicht geben. Es zeigt sich, daß sie alle auf ein und denselben Wandel zurückführen. Ueberall liegt »vornehm«, »edel« im Standessinn zugrunde. Daraus hat sich »gut« in der Bedeutung von »geistig vornehm«, »edel«, entwickelt, eine Entwicklung, die stets parallel mit der Entwicklung: »simpel«, »pöbelhaft«, »schlecht«, »böse« läuft. Dem moralischen Wertbegriff liegt der politische Rangbegriff zugrunde. Die Herren und Machthaber waren von Anfang an vornehm, schön, gut, glücklich, geliebt von den Göttern. Der Haß der beherrschten Masse gegen ihre Herren hat die Umwendung der aristokratischen Bewertung zustandegebracht, woraus als Resultat hervorging, daß nur die Elenden, Armen und auf alle Weise Mißbegünstigten die Guten und Frommen geworden sind, die, denen das Himmelreich verheißen ist: Nietzsche spricht

von einem Sklavenaufruhr in der Moral, der eine zweitausendjährige Geschichte hinter sich hat, und den wir nicht sahen, weil er als Sieger aus dem Streit hervorgegangen ist. Auf dem Boden der »Ressentimentsmoral« der Masse liegen Haß, Eifersucht und Leiden. Alle vornehme Moral geht von einem triumphierenden Ja an das Leben und an sich selbst aus; die Sklavenmoral von einem Nein an etwas außerhalb Seiendes und Fremdes; und dieses Nein ist ihre Schöpferhandlung. Ihre Aktion ist im Grunde Reaktion. Auf der einen Seite innere Harmonie, Sicherheit und Kraft, gegründet auf die Funktionskorrektheit der regulierenden Instinkte, außerdem ein tapferes Losgehen auf Gefahren und Feinde, schwärmerische und plötzliche Ausbrüche von Zorn, Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Rache, mit einem Worte ein Ueberschuß an plastischer Kraft. Auf der andern Seite schlau berechnende Klugheit (»Geist«), unlöschbarer Haß gegen die Starken, gegenseitiges Mitleid, Selbstbeherrschung, Vorsicht, Bestimmung des Guten bloß als Gegensatzes zu dem, was man fürchtet und haßt. Aristokraten und Demokraten! Römer und Juden!

Hier müssen wir festhalten, daß Nietzsches »Umwertung der Werte« im Grunde genommen gar nichts so radikal Neues bezeichnet, sondern eher an eine wohlbekannte ältere Auffassung erinnert. Nietzsches Standpunkt in dieser Hinsicht schmeckt etwas nach Schwärmerei für den »Naturzustand« und bringt den Gedanken gleichzeitig auf die Renaissance und auf Rousseau.

Bereits durch diese historischen Beziehungen wird Nietzsches brandrote Farbe etwas gemildert. Aber noch mehr geschieht dies dadurch, daß er das moralisch Schlechte niemals an Stelle des moralisch Guten setzt, sondern bei dem letzteren stets mit der größten Energie sozusagen die Höhendimension festhält. Das Gute muß erhaben sein. »Noblesse« ist seine Devise, und »noblesse oblige« in allerhöchstem Grade bei Nietzsche. Ja, er geht sogar soweit, daß er »Liebe zum Feinde« nur bei den Geistesaristokraten für möglich hält, wenn sie überhaupt auf Erden möglich ist. Damit hat er diese Liebe unzweideutig als mit dem Guten vereinbar bezeichnet, so wie er es haben will. Man hat deshalb gar kein prinzipielles Recht, Nietzsches »Umwertung der Werte« als unmoralisch zu stempeln. Der tragende Gedanke in seinem Moralsystem ist die Liebe zum Leben als dem einzig zureichenden Grunde des sittlichen Handelns, dieses sein unbedingtes Ja zu dem Leben, das von keinem Nein befleckt werden darf, das aber auch kein Wunsch erreicht. Die tiefere Bedeutung seiner Auffassung des Guten geht aus seiner Lehre vom »Uebermenschen« hervor.

»Der Uebermensch ist der Sinn der Erde.« — »Mein Leid und mein Mitleiden — was liegt daran! Trachte ich denn nach Glück! Ich trachte nach meinem Werke!« (Zarathustra.) — Ueber Nietzsches »Uebermenschen« gehen manche Legenden. Er ist bald eine Münze geworden, die von Hand zu Hand geht, aber deren Prägung durch den Gebrauch abgenützt und unleserlich geworden ist. Für Nietzsche selbst bedeutete der Uebermensch in der Hauptsache nicht den griechischen Tyrannen, der »tun konnte, was er wollte«, und der seine Macht dazu benutzen wollte, sich in Reichtum, Ausschweifungen und blutigen Gewalthandlungen aller Art zu wälzen. Der geistig vornehme und zugleich sich selbst opfernde Uebermensch ist nicht vom selben Schlag wie das Ideal der Sophisten, das eben der Tyrann war. Wir dürfen nicht vergessen, daß Nietzsche, besonders in seinen letzten Schriften, hie und da, aber stets mit exaltierter Begeisterung das Leiden apotheosiert, in welcher Hinsicht er der Moral Christi nicht ferne steht. Die Bedeutung des Uebermenschen darf deshalb durchaus nicht darauf reduziert werden, einzig und allein ein gesunder und starker Genußmensch zu sein, der andere Menschen und äußere Dinge als Mittel für sein Genußleben beherrscht. Ebensowenig bedeutet er einen Intelligenzaristokraten. Es sind nach Nietzsche gerade die Demokraten, die »Geist« haben, während der aristokratische Mensch den schöpferischen Willen hat. »Wille — so heißt der Befreier und Freudebringer.« Der Uebermensch ist Willensaristokrat.

Alle Zeichen deuten darauf hin, daß ein männlicheres und kriegerisches Zeitalter im Heranziehen begriffen ist, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringt. Denn diese soll den Weg für eine noch höhere bahnen, für die, die Heroismus in die Erkenntnis legt, und um der Gedanken und ihrer Folgen willen Krieg führt. Deshalb sind gegenwärtig als Vorbereitung tapfere Menschen erforderlich, die jedoch nicht aus nichts kommen können, und ebensowenig aus dem Sand und Schlamm der jetzigen Zivilisation und Großstadtbildung. Menschen, die verstehen, genügsam in Einsamkeit, unter Schweigen zu leben, entschlossene Menschen, die es mit einer verborgenen Wirksamkeit aushalten. Diese suchen in allen Dingen das, was an ihnen zu überwinden ist. Sie sind munter, geduldig, einfach, verachten die großen Eitelkeiten, übersehen aber, aus Siegeredelmut, die kleinen. Dies sind Menschen mit eigenen Festen, eigenen Arbeitstagen, eigenen Trauerzeiten, gewohnt und fähig, zu befehlen, aber, wenn es gilt, ebenso bereit zu gehorchen, überall gleich stolz, stets ihrer eigenen Sache dienend: Menschen, die Gefahren lieben,

befruchtende, glückliche Menschen. Denn das Geheimnis eines Lebens, das Frucht bringt und reich an Genuß ist, liegt darin, gefährlich zu leben. Bauet eure Städte am Vesuv! Sendet eure Schiffe aus in unerforschte Meere! Lebt in Krieg mit euresgleichen und mit euch selbst! Seid Räuber und Eroberer, solange ihr noch nicht Herrscher und Besieger sein könnt! Endlich soll das erwachende Bewußtsein seine Hand nach dem ausstrecken, was ihm zukommt: es soll beherrschen und besiegen wollen.

Kulturfortschritte können bloß von den Vertretern der Herrenmoral ausgehen. Bloß die an Körper und Seele frischen, die stolzen, starken, glücklichen, die echten Aristokraten können einmal den höheren Menschentyp aus sich hervorzeugen. Dieser Typ erfordert mit Recht das Opfer von Hekatomben von anderen, die deshalb zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven und Werkzeugen niedergedrückt werden. In einer kräftigeren Zeit als dieser, die mit ihrem Zweifel an sich selbst nagt, wird der erlösende Mensch mit der großen Liebe und der großen Verachtung kommen, der schöpferische Geist, dessen Einsamkeit die Leute falsch auffassen — als eine Flucht aus der Wirklichkeit, während sie tatsächlich seine Versenkung und Vertiefung in die Wirklichkeit bedeutet, auf daß er einmal, wieder an das Licht hervortretend, die Erlösung durchführen kann. Der Mensch der Zukunft wird von allen früheren Idealen freimachen und von allem, was daraus entstanden ist: von dem großen Ueberdruß, von dem Willen zum Nichts, vom Nihilismus. Er ist der Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, die den Willen wieder freimacht und der Erde ihr Ziel und den Menschen ihre Hoffnung wiedergibt. Er ist der Antichrist und der Antinihilist, der Gott und das Nichts besiegt — und der einmal kommen muß. Wie? Der Mensch ist eine Brücke und kein Ziel. Er soll sich selig preisen für seinen Mittag und für seinen Abend — als einen neuen Weg zu neuen Morgenröten. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß.

III.

In diesem Bilde des Uebermenschen ist unverkennbar der stoische Weise zu spüren. Nicht bloß die gewaltige Energiegesättigtheit und der wildschöne Stolz und Trotz der Zeichnung bilden Analogien. Auch mehr objektiv markierte Züge von Gemeinsamkeit fallen leicht in die Augen, vor allem die Gleichheit zwischen dem »Weisen« und dem »Uebermenschen« in ihrer resp. Stellung zu den »Toren« und den »Herdenmenschen«, den »Vielzuvielen«, die Freundschaft zwischen der die Affekte gewaltsam

unterdrückenden stoischen Tugend, und dem Wege des Leidens und der Gefahren bei Nietzsche und beider unbedingt willigem J a zu dem im Feuer der Spekulation gereinigten Bilde der großen Allmutter Natur. Sowohl die Stoiker als auch Nietzsche kämpfen mit der unüberwindbaren Schwierigkeit, in einem materialistischen Materiale die Züge einer übernatürlichen und übermenschlichen Tugend auszuprägen. Keiner von beiden sitzt jedoch unheilbar im Naturalismus fest. Nicht Nietzsche. Das zeigt der gewaltsame Zug seines Gedankens hin auf ein allmenschliches Zukunftsziel, in dem der Adel der Gesinnung den Grundzug bildet, ein Ziel, dem er willig alles opfert, was er zu opfern hat. »Was bedeutet mein Leiden und mein Mitleid? Will ich denn Glück? Nein, ich will nicht Glück, sondern mein Werk!« Wer es mit einer solchen Aeußerung ernst meint — und das tat Nietzsche —, ist zuinnerst kein Naturalist, er selbst mag seinen Standpunkt formulieren wie er will, denn in letzter Hand ist für die Weltanschauung die Willensrichtung bestimmend. Daß er dann kein anderes Bildmaterial fand, als den rohen Lehm? Dies mag der erklären, der es vermag. Für mich steht fest, daß Nietzsche, trotz seiner Leugnungen von Seele, Pflicht und Gott, in seiner Anschauung der Pflicht eine Seele voraussetzt, in seinem Uebermenschen ein sittliches Ideal zeichnen will und in seinem Opfergefühl mächtig von der Religion berührt ist. Nietzsches Los war das gewöhnliche des denkenden modernen Menschen: zwischen den Werten des Willens und den sog. Wahrheiten der Wissenschaft zerrissen zu werden. Aber bei niemanden hat sich diese moderne Tragik so zugespitzt wie bei ihm. Kein Wunder, daß sie es bei dem gewaltigsten Geiste des literarischen Deutschlands aus der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts so machen würde!

Ich weiß, daß mein Bild von Nietzsche, wie es nun gegeben wurde, ganz grob zugeschnitten ist und daß ihm die Feinheit der intimen und individuellen Züge fehlt. Ich habe auch nicht Feinheit und Kunst, sondern Wahrheit und Kraft gewollt. Und daß sich die Darstellung zu einer »Ehrenrettung« geformt hat, ist auch eine Tat der Wahrheit — von meinem Gesichtspunkt aus. Um nun möglicherweise mehrere für meinen Gesichtspunkt zu gewinnen, will ich einen leichter zugänglichen, zwischen gewöhnlichen Assoziationsbahnen näher liegenden, aber auch frei umschreibenden Ausdruck für das zu geben suchen, was ich als den dauernden Kern in Nietzsches Lebensanschauung ansehe. Den Ausgangspunkt nehme ich hierbei in der moralischen Triebfeder, die nach ihm »Wille zur Macht« ist, und gestatte mir, dieses Wort zu übersetzen mit I n s p i-

ration von und Enthusiasmus für das menschliche Leben, wie es in unserem Gefühl unmittelbar erfahren wird. Nietzsche will die Moral auf die Fülle des Lebensgefühles bauen — im Gegensatz zu der traditionellen christlichen Moral, die auf der Abschwächung des Lebensgefühls in gewissen wesentlichen Richtungen beruht und die ihr Minus an Lebensgefühl mit gewissen metaphysischen Ansichten oder Ueberzeugungen (»Glaube«) auszufüllen sucht. Die Sittlichkeit soll vom Leben selbst inspiriert werden.

Mit meiner Religiosität muß die Hingabe und der Enthusiasmus für meinen Beruf, meinen speziellen Beruf, den mir meine Natur anweist, den des Ackerbauers, des Kriegers, des Händlers, des Künstlers, des Wissenschaftlers und die Liebe zu und das Wohlbefinden in meinem gegenwärtigen Milieu vereinbar sei. Es handelt sich nicht allein um Treue in und gegen meinen Beruf, sondern vor allem um Lust und Liebe dazu. Das, was auf der andern Seite ist, kann nur als aus einer harmonischen Zusammenarbeit zwischen den Kräften des gegenwärtigen Lebens, d. h. aus ihrer allseitigen Entwicklung hervorgehend gedacht werden. Der Himmel ist nicht eine Negation einer Negation, sondern die Blüte des Daseins. Es ist Dasein hier und Dasein dort, Leben hier und Leben dort. Ein Ewigkeitsleben kann man momentan auch hier auf Erden leben, und die Seligkeit strömt aus dem Füllhorn des Lebens hie und da auch während »des Kampfes ums Dasein« über uns. Warum dann Dasein gegen Dasein, Leben gegen Leben, Himmel gegen Erde stellen? Das Wesen ist ein und dasselbe, wenn beide auch die Formen wechseln. Und du kannst den Himmel mit keinen andern Farben malen als denen, die du auf deiner Palette hast. Du besitzst bloß eine Farbenskala. Ich glaube, daß es für die Ohnmacht des Menschen keinen tieferen Ausdruck gibt als den, daß er sich auch mit dem Aufgebote seiner ganzen Inspiration eine Daseinsform nicht einmal vorstellen kann, der für immer anzugehören er sich im vollen Ernst wünschen könnte. Es gibt kein vollkommen zufriedenstellendes Ideal, keines, das man im Ernst als das höchste und letzte wollen kann, sondern alle solchen verschieben sich unaufhörlich hinein in das Blaue. Nicht einmal der Christ ist zu tiefinnerst mit seinem eigenen Himmel zufrieden. Es lohnt sich deshalb nicht, so großmütig von dem anschaulichen Bilde seiner Hoffnung zu sprechen und die Erde ganz in deren Schatten verschwinden zu lassen. Jedes Ideal fordert Phantasieanschauung, aber solche ist aus zerbrochenen sinnlichen Bildern zusammengesetzt. Es gilt deshalb auf dem geistigen Gebiete den Hauptton nicht auf

die Anschauung, das Zukunftsland, das Reich, den Himmel zu legen. Sondern der Ton soll auf die tragende und treibende bildlose Kraft in unserem Leben gelegt werden. Wir sind geistlich oder ungeistlich je nach der Art des Gefühls, das in unserem Herzen vibriert und das unsere Handlungen leitet. Aber das Gefühl auch nur beim Namen zu nennen, heißt es verdrehen. Zwar gibt es ein unzerreißbares Band zwischen der Expansionskraft des Gefühles auf wirksames Leben hin und den Bildern der Hoffnung, und allerdings kann man von einer breit sinnlich malenden Hoffnung auf sinnliche Ursprungskräfte zurückschließen. Aber das »Uebermensch-Bild« ist zu adelig und vornehm gehalten und zu — verzweifelt und naß von Tränen und Blut, als daß es zu einem solchen Schluß berechtigte. Zweideutig ist es und in manchen Zügen absolut verwerflich, aber trotzdem ist es so, daß es, im ganzen genommen, unmöglich etwas Lockendes für einen im Grunde sinnlichen und ungeistigen Menschen enthalten kann. Im Gegenteil. Deshalb tritt für den, der nach dem Wesen in Nietzsches Anschauung sucht, nicht dieses »übermenschliche« Ideal in den Vordergrund, sondern das Motivgefühl. Und in diesem Punkte hat Nietzsche nicht fehlgegriffen, sofern er so gedeutet werden muß, daß ihm die Moral der Zukunft als auf einer inneren Verschmelzung von christlichen Motivationskräften mit antiken beruhend vorschwebt, welch letztere das Christentum bisher negieren mußte, um recht überwältigend als die im Verhältnis zur Antike n e u e Lebensepoche auftreten zu können. Ich meine, daß Nietzsche in dieser Hinsicht im Zeichen des Sieges steht.

Ich kann mir das Vergnügen nicht versagen, diese meine kleine Nietzsche-Studie mit einem Hinweis auf A l o i s R i e h l s äußerst feinen seelenvollen Essay »Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker« (Frommans Sammlung »Klassiker der Philosophie«, 3. Aufl. 1901) abzuschließen, der keinem genug empfohlen werden kann, der das Bedürfnis nach einem mit Eisen beschlagenen Stabe verspürt, auf den er sich auf der gefährlichen Wanderung in der Alpenwelt der Nietzscheschen Gedanken stützen kann. Riehls Zeichnung ist vorsichtig, aber gleichwohl recht tiefgehend, kritisch, flößt jedoch Sympathie für den Gegenstand der Zeichnung ein, umfassend und vollständig, aber in einem ganz mäßigen Umfang und außerdem einfach und elegant gemacht. Es hat mich gefreut — nachdem Obiges bereits geschrieben war — (S. 80 f.) folgende Worte Riehls über Nietzsches Versuch der Umbildung unserer Moral zu lesen:

»Auch die freieste Prüfung der Grundlagen und des Rechtes unserer sittlichen Werturteile ist an sich ein Verdienst. Prüfet eure Moral! ruft

uns das intellektuelle Gewissen zu: ist es Moral, so hat es keine Gefahr. Was von überkommenen sittlichen Begriffen nicht der entschlossensten Kritik standhält, kann nicht eins mit unserem Selbst, nicht Teil unserer vernünftigen Selbstgesetzgebung werden. — Der Ernst und die Tiefe der Leidenschaft, mit welcher Nietzsche dem Problem der Moral entgegenkommt, hätten ihn allein schon davor bewahren sollen, für einen Skeptiker der Moral gehalten zu werden, der aus einem freigeistigen, starkgeistigen Hange die Verbindlichkeit ihrer Gesetze bezweifelt. Und noch größeren Mangel an der Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, verrät es, wenn man ihn mit dem unfreiwilligen Parodisten Fichtes, mit dem Autor des Buches: »Der Einzige und sein Eigentum«, zusammenstellt — dies aber heißt nichts anderes als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer literarischen Kuriosität zusammenstellen. Klassisch Gebildete wollen sogar sein antikes Gegenstück, wenn nicht eine Quelle seiner Anschauungen in dem Sophistenfreund Kallikles und dessen Rede (im platonischen Gorgias) für das Vorrecht des Stärkeren entdeckt haben.«

Damit muß Riehls Aeußerung (S. 91) vereinigt werden:

»Die Werturteile Nietzsches, welche zu einer ‚höheren Pflicht, einer höheren Verantwortlichkeit‘ den Weg weisen sollen, zeigen sich in Strenge und Härte dem Geiste der Stoa verwandt; Nietzsche selbst hat auf diese Verwandtschaft hingedeutet. ‚Bleiben wir hart, wir letzten Stoiker!‘ ruft er in ‚Jenseits von Gut und Böse‘ aus, und das Sinnbild des stoischen Weisen wird ihm zum Symbole auch seiner eigenen Moral.«

Schließlich führe ich von S. 119 bei Riehl an:

»In Nietzsches Gedankenkreis nimmt die Zarathustra-Dichtung die Stelle der Religionsphilosophie ein ..... Nietzsche war eine religiös gestimmte Natur; er empfand Ehrfurcht und opferte sich seinem Werke. Sein Atheismus selbst hat religiöse Farbe und Glut ..... Mit der Gottlosigkeit des ‚häßlichsten Menschen‘, des Symbols der Atheisten niedriger Gesinnung, ... hat ... Nietzsches eigener Atheismus nichts gemeinsam.«

Nietzsche war religiös, ohne an Gott zu glauben. Letztlich kann dies bloß bedeuten, daß er ein tiefes, aber unbefriedigtes religiöses Bedürfnis fühlte. Ohne Zweifel ist in diesem Bedürfnis der Ausgangspunkt für sein ganzes Denken zu suchen — auch in seinen »Umwertungen« und Verneinungen.

(Uebersetzung von Dr. Albrecht Völklein.)

PROBLEME DER ETHIK.

VON

MARTIN FUCHS (BERLIN).

Einleitung.

Der Mensch ist in erster Linie denkender Mensch. Unsere Erziehung beginnt als Erziehung zum Denken. Das Sprechenlernen ist Denkenlernen, und die ersten lallenden Versuche des Kindes sind Entdeckungen nicht von Worten, sondern von gedanklichen Operationen, die das junge Wesen tiefer und tiefer in das kunstvolle Labyrinth der Gedanken führt, in dem es von Stund an bis zu seinem Tode zu leben bestimmt ist. In der Sprache, durch die für den Menschen in Zukunft alles Lebendige sein Gesicht erhält, lernt er urteilen und im Urteil die Gleichung vollziehen, die in allen denkenden Urteilen zwischen Subjekt und Prädikat gesprochen wird, und die die stille pedantische Ruhe und Stetigkeit unseres gedanklichen Weltbildes ausmacht [1]). Ob dieses Urteil sich in der mathematischen Gleichung ergeht, ob es die leere Wahrheit identischer Urteile verkündet, ob es im Zweckurteil die im Menschen arbeitende Kraft der Ursache als eine Endursache vor ihm aufbaut und zurückgewandt, »reflektierend«, sein Rückwärts mit einem erdachten Vorwärts verbindet — überall haftet dem Denken, der Reflexion, die Ruhe einer beschaulichen Vollendung an. Es ist das eigentlich gefestigte Leben, das sich so im schützenden Rahmen der Reflexion bewegt. Reflexion ist die ursprüngliche, schlichte Tat des Menschen und es ist eine Tat, durch die er instinktiv

1) Ueber die erkenntnistheoretischen Grundlagen dieser Arbeit vgl. meinen Aufsatz: »Problematik des Geistes« in Logos, Bd. 12, S. 360 ff.

sich und seinem Geschlechte einen Hafen geschaffen hat, in dem sie vor den Stürmen des Lebens geborgen ruhen. Wenn irgend etwas dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen, der seit Darwin die erste Rolle auf der Welt spielt, seine Bedeutung verdankt, so ist es vor allem jene Tat des Menschen, die man als Reflexion bezeichnet und die in dem stillen Spiele des synthetischen Denkens, in der nützlichen Zweckhaftigkeit unserer Urteile ein Gehege von Grenzen um das einzelne Leben zieht, hinter dem es sich wohl sein läßt.

Unwillkürlich bildet sich nach diesem Ideal des gesicherten Lebens unsere Erziehung, die für Männer und Frauen gleicherweise den Hafen erstrebt. Die Bestimmung zu erfüllen, die erkannten Anlagen auszubilden, die einmal eingeschlagene Richtung zu Ende zu gehen, ist die Lehre, die dem Kinde auf den Weg gegeben wird, um es vor den Abgründen eines schicksalvollen Dunkels zu bewahren, damit sich das Leben wie ein klares logisches Zweckurteil rundet und beschließt. Man will nicht erkennen, daß man damit nicht viel weiter als das Tier kommt, das auch seine Zwecke setzt und sie synthetisch urteilend mit den Mitteln von Experiment und Erfahrung durchzuführen vermag. Hinter dem Ideal des »Weisen« verbirgt sich nur allzuoft ein tierischer Egoismus, der seine Ruhe und nichts als seine Ruhe will, und die stoische Ataraxie ist das kleinliche Schutzmittel des Pedanten, der mit kalter Grausamkeit die Wissenschaft dazu mißbraucht, ihm die leidende Menschheit fernzuhalten.

Es ist nicht das Ideal des wahren Gelehrten. Der wahre Gelehrte ist Forscher und in aller Forschung hämmert die sehnsüchtige und unersättliche Frage, die hinter und über allem Wissen steht. Befangen und fortgerissen von der Bewegung der Frage reißt er wieder und immer wieder die Mauer ein, die er aufgerichtet hat, und soviel auch das Denken ihm Antworten gab, um die schicksalhafte Gewalt der Frage zu dämmen, er fühlt die Dämme brechen und über alle Antworten hinweg sich den ewigen Zweifel behaupten. Aus den dunklen Begriffen der Substanz, der Kraft, des Ursprungs, mit denen er gelernt hat zu arbeiten, taucht die Frage immer wieder empor und verwandelt die gewissen Wahrheiten, die Abschlüsse und Ergebnisse seiner Arbeit in Probleme, Anfänge und Auftriebe zu neuer Forschung. Das erstarrte Gesetz, das zum Brett vor der Wahrheit zu werden droht, wandelt sich zur Hypothese, zum Sprungbrett neuer Wahrheiten und zeigt die Richtung für eine nie zu vollendende Arbeit [1]).

1) Vgl. »Problematik des Geistes« a. a. O., S. 387 ff.

So wird die Frage freilich, die die Fruchtbarkeit selbst ist, zum Dämon der Zerstörung für das Wissen. Alle großen Neuerer waren Zerstörer. Aber das Alte — und alles Wissen ist alt, auch wenn es eben erfaßt wurde — wehrt sich gegen die Jugend einer umstürzenden Frage. Die Geschichte der Wissenschaft ist das Spiegelbild eines Kampfes, den das Wissen gegen die Forschung führt, das Denken gegen Zweifel und Frage. In Wahrheit ist jedes Urteil, das das Wissen fällt, ein Richterspruch, eine Verurteilung der Frage. Ob dieses Urteil einem Sokrates den Giftbecher an die Lippen zwingt oder ob es Wahrheiten verkündet — alle Urteile der menschlichen Weisheit sind Verurteilungen, in allen Urteilen wird die Frage gerichtet.

Die Entwicklung des wissenschaftlichen Menschen ist die stete Rückkehr der von Frage und Zweifel geschüttelten Seele zu der Illusion des gesicherten Lebens. Die Aengste beginnen früh und werden zunächst in einer zweckhaft gebundenen Natur zu Grabe getragen. Die Natur löst sich dem frühen wissenschaftlichen Denken in eine Anzahl loser, unzusammenhängender, zweckgebundener Elemente, in denen das Denken sie zu beherrschen sucht. Das Element, wie es in der frühgriechischen Philosophie auftritt, ist letzten Endes ein Wesen, das sich in der Erfüllung seiner Bestimmung erschöpft, das sich daran genügen läßt, die in es gelegte, nicht weiter ableitbare und zu nichts anderem überleitende Anlage zu verwirklichen. Ob dieses Element nun Wasser ist oder Feuer oder Luft, ob es ein Einzelnes oder eine Mehrheit ist, ist gleichgültig. Wesentlich ist, daß es eine Eigenschaft hat, und daß man von dieser Eigenschaft nichts anderes auszusagen vermag, als daß es sie eben hat. Es ist der Zweck dieses Elements, gerade dies und nichts anderes zu sein und sich in dieser seiner Zweckmäßigkeit zu behaupten. Der Mensch ist glücklich in einer Welt stiller, zweckgebändigter Elemente, und diese halbmythische, naiv glückliche Theorie der Natur feiert bei jeder Rückkehr im Kreislauf des Denkens, wie sie periodisch stattfindet, ihre Auferstehung: sei es in den düsteren, von der Vergangenheit belasteten »Qualitäten« des Mittelalters, sei es in den Wesensgesetzlichkeiten der modernen Phänomenologie. Ueberall tritt das Einzelne mit seiner in sich zweckhaften Bestimmung hervor, um uns die Welt auf seine Weise zu erklären.

Vor der Bewegung der Frage hat diese Welt der Elemente keinen Bestand. Ueber der Jagd nach Elementen erhebt sich der denkende Geist aus der Gebundenheit dieser Einzelnen in die Freiheit des Bewußtseins, vor dem die Elemente ihre Bestimmung verlieren und zu gleich-

gültigen Atomen werden in einem ebenso gleichgültigen und leeren Raume, dem objektivierten Bewußtsein. Der Zusammenhang dieser bestimmungslosen Atome im leeren Raume ist und kann nichts anderes sein als die Beziehung des Ortes, ihr Wandel eine Veränderung des Platzes, nichts weiter. Das Denken mutet auf dieser Stufe wie ein willkürliches Spiel an, und man ermißt, zu welchen abstrakten Willkürlichkeiten sich der denkende Mensch herabläßt, wenn er nur bei seinen Kompromissen die Ruhe findet, die er sucht. Daß sich das Spielwerk der Atome und die Ungeheuerlichkeit des Vakuum Jahrhunderte erhalten konnte, läßt sich nur aus einer Stagnation des Forscherdranges, einem Erlahmen der befruchtenden Frage erklären und aus einem Fehlen tieferer Erschütterungen, die bei dem irreligiösen Menschen der mechanischen Zeitalter ausbleiben.

Alle Entwicklung geht mit Verlusten vor sich, eine neue Etappe wird nie erkämpft, ohne daß über der gewonnenen Wahrheit eine ältere verloren geht. Das Bewußtsein, das die Ordnung und Verbindung der Elemente in der Lage der Atome fand, verlor darüber die Bestimmtheit und zweckhafte Besonderheit des Elements. Es kannte nur die gleichgültige Ordnung ihres Nebeneinander. Indem die Frage aufs neue die elementare Bestimmtheit in die Wissenschaft einführt, findet sich das Denken mit der neuen Theorie der gegenseitigen Bestimmung ab: das Atom wird zur Funktion einer zweckhaften Wirksamkeit, Kräfte suchen Gegenkräfte, die sich gegenseitig vernichten, Werden wechselt mit Vergehen, Raum und Zeit erfüllen sich in Wirksamkeiten ohne Zahl, und dieses brandende Leben droht dem Ideal alles Denkens, dem Ideal des befriedeten Lebens Hohn zu sprechen, würde es nicht von dem neuen Gedanken des »geschlossenen Systems« eingefangen. In den Grenzen dieses geschlossenen Systems allein gelten die neuen Wahrheiten und vor allem das Grundgesetz dieses Systems, das Gesetz von der Erhaltung der Energie: in den Grenzen dieses Systems bleibt sich die Summe aller Kräfte stets gleich, denn jeder Kraft erscheint die Gegenkraft, wächst die Kraft, so wächst auch die Gegenkraft, die sie vernichtet. Jeder Satz bringt seinen Gegensatz mit auf die Welt, in Gegensätzen vollzieht sich das Leben, das überhaupt nur als Ausgleich von Gegensätzen für das Bewußtsein lebendig bleibt. Jedem Entstehen entspricht ein Vergehen, jedem Anfangen ein Endigen, jeder Schöpfung eine Vernichtung. So hebt sich das Leben selbst auf, die Nutzlosigkeit stellt sich über allen Kräften aufs Neue her, die absolute Gleichgültigkeit erhält sich, denn das Resultat, die Summe — und auf die Summe kommt es für dieses

Denken letzten Endes allein an — ist und bleibt das reine Nichts. Das ruhige leere Bewußtsein triumphiert aufs neue, das Vakuum, das zwischen den Atomen lauerte, ist nicht beseitigt, sondern umgibt das geschlossene System. Dieses System selbst aber ist nur ein ungeheures Atom, das im Vakuum schwimmt, ohne Beziehung und ohne Eigenschaft. Der horror vacui lebt auch in dieser letzten Phase wissenschaftlichen Denkens, und der Mensch legt sich Scheuklappen um, er sieht nicht und will nicht jenseits seiner Grenzen sehen, um nicht das Gleichgewicht seiner Weisheiten zu stören.

I. Natur und Leidenschaft.

Es ist das Schicksal menschlicher Erkenntnis, sich den Weg von Irrtum zu Irrtum zu bahnen. Es ist nicht Zufall, nicht der Mangel an Intelligenz in diesem oder jenem Kopfe, was in den Theorien des Denkens als Irrtum zutage tritt, sondern es sind die unausbleiblichen Sackgassen, in denen sich das Denken infolge seiner ursprünglichen Voraussetzungen verrennen muß. Für das Denken ist überall ein Schließen, Setzen und Enden, die fragende Bewegung wird gebrochen und in der Ruhe einer Gleichung, im Urteil der Reflexion, in der festen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, Subjekt und Prädikat, Motiv und Zweck geborgen. So ist jede gedankliche Tat nur eine Wahrheit von heute, ein allzufrüher Abschluß auf dem unendlichen Wege der Forschung.

Ob es ein Stadium des menschlichen Geistes gibt, das vor allem Denken liegt, mag den Psychologen beschäftigen, nicht uns. Für uns beginnt der Mensch als denkender Mensch. Das Netzwerk der Beziehungen umgibt ihn von früh auf, und die Illusion des gesicherten Lebens wird seine Amme. Der theoretische Mensch in diesem Sinne ist uns der Naturzustand des menschlichen Geistes. Ob er über diesen Zustand der Natur überhaupt hinausdringt, ob es eine Sphäre gibt, in der der Mensch mehr ist als ein bloß denkender, ein bloß natürlicher Mensch, muß sich erst zeigen. Es muß sich erst zeigen, ob es einen sittlichen Menschen gibt, denn eben dieses über die Illusionen des Denkens, über die Illusionen des natürlichen Egoismus und des gesicherten Lebens Hinausdringen in eine »übernatürliche« Sphäre ist es, was wir als sittlich im Menschen bezeichnen.

Der Fehler der Mehrzahl aller sittlichen Systeme aber ist, daß sie die Sittlichkeit schon in der Sphäre der reinen Natur zu erweisen beginnen und darüber Schiffbruch leiden. Sie verkennen, daß es eine

Sphäre gibt, die vor Gut und Böse liegt, ein Stadium der Unschuld und der Natur, eben jene Sphäre des theoretischen Menschen. — Daß zwischen dem theoretischen und dem sittlichen Menschen ein innerer, tief notwendiger Zusammenhang besteht, dafür ist Bürge die Entwicklung innerhalb des Denkens selbst in der schicksalhaften Bewegung der Frage, dafür ist weiter Bürge jene Ahnung des platonischen Sokrates, die in dem Bösen eine Art Denkfehler witterte, dafür ist endlich Bürge der nicht auszurottende, im Menschen sitzende Hang, das sog. Sachliche mit dem Persönlichen zu verketten; man denke nur an die Empörung, der die Verfechter falscher Theorien ausgesetzt sind, an die Martern falscher Propheten alter Zeit, an die sittliche Verhöhnung und grausame Herabwürdigung irrender Gelehrter unserer Tage. — Die Entwicklung der theoretischen Theorien ist eben, wie wir sie in der Einleitung andeuteten, eine notwendige, so wie es die Entwicklung des Denkens überhaupt und des theoretischen Menschen selbst ist. Eine Ethik hat mit dieser Entwicklung des theoretischen Menschen zu beginnen. Aber sie muß sich bewußt bleiben, daß sie sich hier außerhalb und vor aller Ethik im Zustande bloßer Natur bewegt. —

Im Anfang des Denkens steht die Tat. Sie vollzieht sich, indem der Geist dem in ihm ringenden Leben die Ruhe eines Abschlusses gibt, das Motiv vor sich als auszuführenden Zweck aufbaut und in dieser zweckvollen Tat seine Vollendung, seine Befriedigung findet. Der natürliche Mensch ist zunächst und vor allem handelnder Mensch. Er hat seinen Zweck, den er ausführt, seine Tat, die er vollbringt. Er kennt nichts als diese Tat und kommt nicht über sie hinaus. Er ist, wie das Element, allein, um seine Bestimmung, das in ihn gelegte Motiv zur Durchführung zu bringen. Es ist eine naive Skrupellosigkeit in diesem Menschen, eine Ellenbogentüchtigkeit, ein fröhlicher Optimismus. Er achtet nichts als seinen Zweck, für den er lebt und für den er über Leichen geht. Der Prototyp dieses »elementaren« Menschen ist der Held, der Heros. Er ist das Vorbild aller jungen Völker, die ihn in ihrem Heroenkult als Idol verehren. — Die Tat ist alles für den Heros, diese Tat, die sinnlos und kurz ist wie das Denken jener Menschen. Diese Tat wird vollbracht in all ihrer Sinnlosigkeit, denn ihr einziger Sinn ist sie selbst, die Erfüllung dieses Zwecks, diese Leistung. Man denke an das Herakles-Ideal der Griechen, an die Reinigung eines Augiasstalles, die Heraufschaffung des Zerberus an die Oberwelt, man denke an Siegfried, an Drachenkämpfe, an alle jene unzähligen blutigen, gewaltsamen, aber im Grunde sinnlosen Abenteuer der Helden. Es liegt etwas Unschuldiges und Kind-

liches über der naiven Skrupellosigkeit der Helden und dem Pantheon ihrer Götter.

Mit einer unbefangenen Sicherheit wandelt der tätige Mensch alles Lebendige um ihn her in Mittel seiner Zwecke. Begibt er sich aus der Einsamkeit frühen Heroentums unter die Menge, so wird auch der Nachbarmensch für ihn nichts als ein Mittel; er sieht ihn allein auf seine Brauchbarkeit an. Der Mitmensch wird ihm zu einem Bündel zu verwertender Eigenschaften, er wird herangezogen und fortgeschickt, je nach Bedarf. Für den tätigen Menschen existiert der Mitmensch gewissermaßen nur auf Engagement. Er geht ihn nur an, soweit das Engagement reicht, nur als Träger eines bestimmten Berufes, der das Aushängeschild seiner Brauchbarkeit ist, der Name, der ihn vor der Gruppe tätiger Menschen vollständig erschöpfend bezeichnet. Ja auch die Götter bekommen ihre Berufe, sie sind Kriegs-, Schmiede-, Liebes-, Wissenschaftsgötter, wie die Menschen Schuster, Schneider und Aerzte sind und nichts weiter. Verliert der Mitmensch seine Fähigkeit, den Beruf auszuüben, so hat er zu existieren aufgehört und kann sich hängen lassen. Er interessiert einfach nicht mehr. Was nicht nützt, ist nicht vorhanden, was schadet, wird ausgerottet. Eine Fürsorge gibt es nur als Fürsorge für das Instrument, dessen Brauchbarkeit erhalten oder wiederhergestellt werden soll.

Dieser lose und rein äußerliche Zusammenhang unter den Menschen ist die berufliche Gruppierung der Gesellschaft. Es ist die zahmere, wenn auch nicht minder skrupellose Form der tätigen Menschen, die sich gegenseitig für ihre Zwecke verbrauchen. Ihre Tätigkeit, ihr Hasten von Leistung zu Leistung ist nicht weniger sinnlos wie die Abenteuer der Heroen. Auch ihre Tätigkeit ist dem Fluche alles Tuns, der Vergeblichkeit unterworfen. Das erkennt die Gesellschaft nicht und will sie nicht erkennen. Sie umkleidet die Tätigkeit selbst, die Erfüllung des Zwecks, die Arbeit als solche mit dem Nimbus einer Tugend, sie sanktioniert durch Ehrungen die Berufstreue und dient damit ihrer eigenen Existenz. Tüchtigkeit, Arbeitsamkeit, Betriebsamkeit ist alles. Der Erfolg gilt. Was ihm nützt, ist Tugend, was ihm schadet, Laster. Die Bedürfnisse dieser Gesellschaft entscheiden und mit ihrem Wechsel wechselt auch das, was sie unter Tugend und Laster versteht.

In Wahrheit hat weder Tugend noch Laster hier ihren Platz. Hier wo der reine Zweck regiert, hat die Ethik nichts zu schaffen. Man versucht vergeblich, eine Zweckethik aufzubauen. Dergleichen muß scheitern, denn der Zweck gehört zur reinen Natur des handelnden Menschen

und seinem naiven Egoismus. Die Frage, welche Zwecke gut und welche Zwecke böse seien, hat keinen Sinn, denn die Zwecke haben mit Gut und Böse nichts gemein. Der sittliche Mensch — wenn es ihn gibt — kann sich weder diesen noch jenen Zweck vornehmen, um ihn durchzuführen. Tut er es, so sinkt er ohne Zweifel in den Zustand der Natur zurück und wird durch die Erfüllung seiner guten Zwecke um nichts heiliger. Er wird seinen Mitmenschen zum Mittel degradieren und seine guten Zwecke als Beruf ausüben unter anderen Berufen der Gesellschaft. —

Aus dem hastenden und sinnlosen Getriebe von Tat zu Tat, von Leistung zu Leistung erhebt sich der denkende Geist zum Bewußtsein. In der Ruhe des Bewußtseins erkennt er die Illusion seiner Taten, die ihm als Zweck und zu erfüllende Zukunft seine eigene Vergangenheit, die in ihm liegende Bestimmung vorgaukelten. Dieses denkende Bewußtsein ist die Resignation der Taten über einer Erkenntnis der ewigen Wiederholung des Gleichen und es fühlt seine stille Erhabenheit in dieser Vermittlung der gleichen Glieder des Denkens, in dem nicht das eine Glied als Motiv dem andern als zu erfüllender Zweck nachjagt, sondern beide sich in ihrer stillen Gleichheit bewußt und vollendet sind. Alles Bewußtsein ist Bewußtsein des Ich, aber nicht des Ich in seiner Vereinzelung — eines Ich, das sich selbst erst zu vollbringen hat —, sondern des Ich in seiner Mehrheit vollendeter, stiller, gleichartiger Glieder; es ist das Bewußtsein des Wir, der Menge, der Vielheit sich gleichender, durch keine Notwendigkeit voneinander getrennter Wesen, das Bewußtsein der H e r d e.

In dem Bewußtsein erwacht dem Menschen die Erkenntnis des gleichartigen Wesens neben ihm. Sie erwacht, sobald er verlernt hat, in allem Lebendigen nur Mittel und Brauchbarkeit zu sehen, in der Bedürfnislosigkeit einer stillen Existenz. Der Mensch wird sich nur unter Menschen bewußt, nur als Glied einer gleichartigen Menge. Er ist das, was der Nachbar ist, nicht mehr und nicht weniger, Glied einer Gemeinschaft, einer Herde. Die Bedeutung, die ihnen zukommt, ist, daß sie sind. Sie haben keine Bestimmung, die sie auszuführen hätten, sie leben einer gleich dem anderen, einer vertauschbar mit dem anderen, bis sie still, wie sie gekommen sind, abtreten, um anderen der gleichen Art Platz zu machen. Sie sind einander gleichgültig, weil sie sich im Grunde nichts sein können, und sie sind sich selbst gleichgültig wie ihresgleichen. Daß er »seinesgleichen« hat, löst den Menschen dieser Stufe von sich selbst los und nimmt ihm den eigenen Wert.

Der Mensch dieser Stufe ist auf dem Punkte, sich selbst zu verlieren, nachdem er sich eben gefunden hat. Er ist nichts als ein Glied, ein Stück einer Gemeinschaft, und er braucht diese Gemeinschaft zur Rechtfertigung vor sich selbst. Er hat keine Tat, die ihn rechtfertigt, keine Leistung, er hat nichts als seine Existenz in und mit den andern, und diese Existenz, das einfache Dasein in sich zu bekräftigen, braucht er die andern, braucht er den Nachbar und seine warme Nähe. Er sucht ihn, er schließt sich mit ihm zusammen. Immer in der Angst vor der tödlichen Leere, die in und um ihn ist, immer in Gefahr, sich zu verlieren, ist er auf der Suche nach mehr und mehr seinesgleichen, nach einer immer weiteren Vergrößerung der Zahl seiner Herde. Je größer die ihn umdrängende Schar, um so sicherer das Bewußtsein der Existenz, um so höher der Mut und die Lust zu leben. Geselligkeit ist alles, Tafelfreude, Genuß, der das Dasein, der das liebe, herrliche, nackte Dasein bekräftigt und von den Aengsten der Leere befreit. Der horror vacui des Bewußtseins treibt die Herde zusammen, jagt und pfercht sie auf engen Raum in die Reservoire der Städte, in die überhitzten Stätten des Genusses. Nur nicht allein sein, nur nicht allein sich dem ungeheuren Nichts gegenüber fühlen, das ihn umgibt. Der gräßlichste aller Schrecken, die Langeweile, verfolgt den Menschen durch sein Leben, und aller Aufgaben ledig, kennt er nur die eine: die leere Zeit zu erfüllen, indem er sie totschlägt.

Der Mensch ist Atom im leeren Raume seiner Aengste. Nur im engen Gedränge der Herde ist er stark. Hier fühlt er seinen Wert, hier klatscht er Beifall mit der Menge, pfeift aus mit der Menge, und je mehr seinesgleichen um ihn geschart sind, um so mehr fühlt er sich fähig zu allem: zu allem Edlen und zu allem Gemeinen. Ein hohes Gefühl von Brüderlichkeit ist der Ausdruck seiner Dankbarkeit gegen die Herde, die ihn zu dem macht, was er zu sein fühlt. —

Auch diese Stufe des theoretischen, des natürlichen Menschen ist notwendig und ergibt sich aus der Stufe der Tätigkeit mit der Folgerichtigkeit, mit der die wissenschaftliche Theorie des Atoms und des Vakuums die Theorie der Elemente und Qualitäten ablösen mußte. Mit Sittlichkeit hat sie nichts gemein. Ihre Tugenden entspringen notwendig den Bedürfnissen dieser Sphäre und als Laster brandmarkt sie ihre Aengste. Eine gewisse bedingungslose Hingabe ist die Tugend dieser Menschengattung. Ein Gefühl des Daseins für andere, ein Korpsgeist, Disziplin. Es ist die Grundlage, auf der alle Organisationen und alle Heere gedeihen; denn alle Unter- und Ueberordnung hat die Gleichheit zur Voraussetzung, die Uniform. Der Herr stellt sich mit dem Diener

auf eine Stufe dadurch, daß er Herr ist; der Diener mit dem Herrn dadurch, daß er dient. Ein jeder empfängt Rang und Stellung durch den andern, an sich ist er nichts. Und ein jeder fühlt die Ehre des anderen als eigene, die Erniedrigung als eigene, ein jeder ist bedacht auf die Einhaltung der gesetzten Ordnung, die ihm selbst die Existenz garantiert und die ihm heilig ist, weil sie ihm den Verlust der eigenen Persönlichkeit ersetzt. Ein leicht verwundbares Ehrgefühl verhüllt die innere Bedürftigkeit; Vasallentreue, auch eine Art Altruismus stellen sich ein, aber es ist nicht schwer, die Gründe all dieser Tugenden zu finden, die nicht weniger einem naiven Egoismus entspringen als alle Tugenden des natürlichen Menschen überhaupt.

Das Grundlaster dieser Gattung ist die Furcht. Der Mensch bekämpft sie mit einer Krampfhaftigkeit ohne Grenzen. Aber sie bricht an allen Ecken und Enden durch und in ihrem Gefolge schreiten Selbsterniedrigung, Feigheit, Selbstverleugnung, Lüge, alle jene Laster aus mangelndem Eigenwert, das ganze Versteckspiel der Diplomatie. Mißgunst endlich und Schmähsucht mühen sich um die Nivellierung der Werte, um Verkleinerung des Großen zu einer alleinseligmachenden Gleichheit aller Wesen. Darum sitzt in allen Organisationen die Scheelsucht neben der Demut, in allen Heeren die Mißgunst neben der Kameradschaft. Es ist die Unreife des natürlichen Menschen, bei dem Tugend und Laster notwendig zueinander gehören. Es ist ebenso sinnlos, die einen zu rühmen, wie die anderen zu verurteilen, oder gar aus dem Wandel dessen, was als gut und böse in diesen Menschenschichten bewertet wird, auf eine Relativität alles Sittlichen zu schließen. Das einzige, worin sich diese Stufe von der früheren unterscheidet, ist, daß jene völlig naiv und unbewußt ihren Tugenden und Lastern gegenübersteht, ihre Helden mythisch verehrt, ihre Schädlinge ausrottet, während auf der Stufe des Bewußtseins eine systematische Erziehung einsetzt. Die Tugenden werden im sokratischen Sinne erlernt, andiszipliniert, dem tugendhaften Gliede der Herde wird bewußt von seinesgleichen der Lohn, dem Lasterhaften die Strafe zugemessen. Aber weder Lohn noch Strafe haben irgendeine sittliche Bedeutung, sie sind ebenso relativ und an ihre Gesellschaftsschicht geknüpft, wie alle diese Tugenden und Laster selbst. Es ist der Zustand der Natur gegenüber dem der Sittlichkeit. —

Wenn wir hier von den Stufen der Entwicklung des natürlichen Menschen sprechen, so soll damit in keiner Weise eine historische Folge gemeint sein, etwa eine Reihe sich ausschließender und aneinander anknüpfender Zeitalter, in denen jeweils alle Menschen den beschriebenen

Typen angehören. Die Entwicklung, die hier aufgezeigt wird, ist eine Entwicklung nicht der Zeit, sondern dem Wesen nach, und die Typen in ihrer reinen Ausschließlichkeit werden sich seltener finden als ihre Mischungen. Es wird wenige Menschen geben, die nichts anderes kennen als das reine Herdenbewußtsein, denen der eigene Wert und die eigenen Zwecke völlig erloschen sind. Wo dieser Wert aber erloschen ist, wird er sich notwendig auf einer höheren und dritten Stufe des natürlichen Menschen wieder herstellen. Der Mensch dieser Gattung wird Zwecke kennen und ihrer Verwirklichung in Taten leben. Was er aber unwiderruflich verloren hat, ist die unbewußte, fröhliche Naivität des Tatmenschen, der nur sich und nichts als sich kennt, der die Umwelt frei nach seinen Zwecken gebraucht und mit souveräner Regie über Lebloses und Lebendiges als seinen Mitteln schaltet. Er ist nicht mehr der elementare Mensch naiver Rücksichtslosigkeit. Der Mensch hat gelernt, daß er nur einer neben anderen ist, ein Atom neben Atomen. Er hat Nachbarn, er ist nur der eine und neben sich erkennt er den anderen. Dieser Andere ist nahe, ist zu nahe. Da er nicht mehr Mittel ist und gebraucht werden kann, wird er zum Fremden, der Fremde zum Feind. Der Fremde ist meinesgleichen, das Bewußtsein hiervon geht aller Fremdheit und Feindschaft voraus. Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit der Herde sind die Voraussetzung der Gegnerschaft. Der erste Kampf wurde unter Brüdern gefochten und alle Kriege sind Bruderkriege.

Der verhängnisvolle Irrtum dieser Stufe des theoretischen Menschen liegt auf der Hand: wohl ist der Mensch nicht des Menschen bloßes Ebenbild, neben die Gleichheit tritt als neue echte Wahrheit der Unterschied. Und dieser Unterschied rechtfertigt die Fremdheit am Menschen. Aber wie aller Unterschied nur am Gleichen Sinn hat, nur als dessen Teilsphäre und Attribut, so auch die Fremdheit nur als Attribut wesentlich gleicher Naturen. So ist die Fremdheit nur a m Menschen, es gibt in jedem Menschen eine Sphäre, die dem andern verhüllt ist. Aber es gibt keine absolute Fremdheit, so wenig wie einen absoluten Unterschied und absoluten Gegensatz. Es ist dies eine willkürliche Abstraktion des Denkens, eine Sinnlosigkeit. Feindschaft — und das ist absolute Fremdheit — ist eine pure Konstruktion äußerster Blutleere, ausgedacht, wie aller absolute Gegensatz ausgedacht ist einer Theorie zuliebe: der Theorie der gegensätzlichen Kräfte der Vernichtung. Wir befinden uns eben im Stadium des unreifen theoretischen Menschen.

Der nachtwandlerischen Sicherheit beraubt, mit der der naive Tatmensch zwischen den Klippen hindurch sein Ziel findet, sucht das be-

wußte Leben in erklügelter Abstraktion die Bahn, die es zwischen den Bahnen fremder Leben hindurch dem erdachten Ziele entgegenbringt. Der Mensch sieht das Leben, das um das eigene herum seine Bahnen zieht, er fühlt die Strömungen, die die seinen kreuzen. Dennoch erpicht, das vorgesetzte Ziel seiner gedanklichen Abstraktion zu erreichen und als handelnder Mensch den in ihn gelegten Zweck zu erfüllen, wird er abgetrieben und landet an fremden Ufern. Ein Abgrund klafft zwischen dem vorgesetzten Zweck und dem Erreichten. Die Tat scheint sich gegen den Täter zu kehren und grinst ihm mit einem fremden, unheimlichen Antlitz entgegen. Unfähig zu erfassen, daß es die Illusion des eigenen Denkens ist, was ihn narrte, daß ein toter, in Reflektion erstarrter Zweck nur in einer toten, bewegungslosen Welt verwirklicht werden kann, nicht aber in einer Welt, die von Leben schäumt, und nicht von einem, der nur ein Glied, nur ein winziger Teil dieses sich ständig wandelnden, sich ständig bereichernden Lebens ist — erträumt der scheiternde Mensch seiner erstarrten Kraft gegenüber einen ebenso starren Widerstand, eine fremde Gegenkraft, ein feindliches Element des Gegensatzes und der Vernichtung. Der wachsende Reichtum des Lebens wird dem beschränkten Verstande zur Angst und Drohung. Aus unerfüllten Wünschen und unerreichten Zwecken baut sich eine Mauer um den Menschen, die ihn von seinesgleichen trennt. Durch eigene Torheit vom Reichtum des Lebens ausgeschlossen, fühlt er sich benachteiligt, enterbt, zieht sich auf sich selbst zurück und sieht mit Mißtrauen und Feindschaft dem Leben zu, das jenseits seines Bezirkes sich abspielt. Der Nachbar ist zum Feind geworden. Der Mensch liegt vor dem Menschen auf der Lauer.

Man kann wohl sagen, daß die Masse der Menschen über diese beiden Formen der Anschauung der Menschheit niemals hinauskommt: daß in ihnen das Bewußtsein der Herde mit dem des Feindes und Fremden eine unlösliche Verbindung eingegangen ist. Der Durchschnittsmensch trottet neben seinesgleichen bald behaglich in der Herde und freut sich der animalischen Wärme, die die Nähe ihm mitteilt; bald zieht er sich mißtrauisch von seinesgleichen zurück. Er sammelt sich herdenhaft in den großen Ställen der Städte und entfaltet eine durch reichliche gemeinsame Mahlzeiten gewürzte und durchwärmte Geselligkeit, um dann wieder im Kampfe der Konkurrenz den Mitmenschen und Nachbar bis aufs Blut zu befehden, in der ständigen Angst, daß der Bissen am Munde des andern ihm fehle, um den eigenen Hunger zu stillen. — Denn eben das ist die Erinnerung an das »geschlossene System« der mechanischen Weltanschauung: dem Menschen dieser Phase ist die Summe aller Güter

begrenzt. Sie steht ein für allemal fest. Will er einen Teil der Güter, so muß er sie dem Nachbar nehmen. Besitzt der Nachbar etwas, so besitzt er es auf unsere eigenen Kosten. Es gibt keine schöpferische Vermehrung: der Besitz des einen ist der Raub am andern. Das Eigentum tritt auf als das Recht, den andern auszuschließen, und im Gefolge des Eigentums erhebt sich der Neid.

Es gibt in dieser Sphäre nur e i n e Tugend: das ist der Reichtum, und nur e i n Laster: das ist die Armut. Der Reiche wird geehrt, er erhält zu seinem Reichtum den Lohn der Gesellschaft. Der Arme wird verachtet und entrechtet. Mit Sittlichkeit hat das abermals nichts gemein. Eine Güterlehre — denn in dieser Sphäre bedeuten Güter alles — würde, ob sie sich sittlich oder unsittlich nennt, jenseits von Gut und Böse liegen. Es mag sich der Tartüff noch so sehr mit dem Mantel der Sittlichkeit bedecken, um seine Habsucht zu beschönigen — und der größte Tartüff ist der Staat —, alle Kämpfe und Kriege werden um den Reichtum gekämpft und sind nur eine Ratlosigkeit, eine Torheit des Denkens, eine Ausflucht, erwachsen aus der geistigen Leere, die auszubreiten ihre traurige Bestimmung ist.

Feindschaft ist eine Paradoxie des Denkens. Denken heißt Beziehungen knüpfen, alles Gedachte ist relativ. Im Feinde aber ist absolute Entgegensetzung, und eine Relation absoluter Glieder ist eine jener Unmöglichkeiten, in denen das Denken sich selbst aufhebt. Das Bewußtsein baut, wie alles Denken, auf Gleichheit, es ist das Gleichgewicht, das Stehen der Wage zwischen Ich und Du, die Erkenntnis des Menschen unter seinesgleichen. Wo dem Menschen der Nachbarmensch verloren geht und an die Stelle des verwandten Lebens eine sinnlose Kraft der Feindschaft tritt, ist der Mensch in Gefahr, das Gleichgewicht zu verlieren. Das Bewußtsein, das in der Befriedung geselliger Beziehungen lebt, erlischt, der Mensch, der verlernt, das freundschaftliche Du zu seinesgleichen zu sagen, verliert mit dem Du das eigene Ich. Er verliert mit ihm alles, was er besaß, er verliert die Erfahrungen und Ansprüche seines Lebens, das ganze still gescharte Rüstzeug eines befriedeten Daseins, das Gedächtnis erlischt, dieses Reservoir von Möglichkeiten, diese Gewähr für Morgen und Uebermorgen, alle diese Sicherungen und Rückversicherungen, die das Denken kunstvoll von früh auf um das Leben gesponnen und gesammelt hat, und mit ihnen geht der höchste Wert des theoretischen Menschen zu Grabe: die Illusion des gesicherten Lebens.

Es ist die Tragik des theoretischen Menschen, daß er sich mit allem Reichtum zum Bettler macht und mit allen Sicherungen dennoch der qualvollsten Bedürftigkeit verfällt, deren der Mensch fähig ist. Was ihm bleibt, ist ein bewußtloser dunkler Trieb der Unbefriedigung. Es ist die fragende Kraft, der Zweifel, der hier der Gewißheit hinter sich beraubt, aus dem Verlust aller Realität heraus keine Richtung findet, von der her er fragen, keinen Gegenstand vor sich trifft, zu dem hin er Erfüllung und Befriedigung suchen könnte. Aus der dumpfen Ahnung eines ungeheuren Verlustes heraus geht der Zweifel des Menschen hier ins Gegenstandslose, kein Zweifel an diesem und jenem, kein fruchtbarer Zweifel, der vorwärts und immer vorwärts trägt, sondern der Zweifel schlechthin: die absolute Verzweiflung. Dieser dumpfe, bewußtlose, ins Leere stürzende Trieb der Verzweiflung ist Leidenschaft.

Aller Leidenschaft wesentlich ist die dumpfe Ahnung eines ungeheuren Verlustes. Ob dieser Verlust es ist, dem die Leidenschaft entspringt — wie hier —, ist gleichgültig; es ist gleichgültig, ob dieser Verlust der Vergangenheit angehört, denn für den bewußtlosen Menschen der Leidenschaft gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft. Er kann in der Zukunft als Drohung hängen, er kann in der Vergangenheit als Last auf der Seele des Menschen liegen — dem Leidenschaftlichen ist der Verlust stete Gegenwart, er fühlt ihn in jedem Augenblick der leidenschaftlichen Ergriffenheit. In den Stunden angeblicher Befriedigung der Leidenschaft, in dem köstlichsten errungenen Besitz fühlt er den Verlust, und er fühlt ihn als unwiederbringlich. Hinter dem leidenschaftlichen Menschen liegt der Verlust, vor ihm die absolute Hoffnungslosigkeit, das Nichts.

Alle Leidenschaft ist maßlos. Sie geht ins Bodenlose, sie kennt keine Grenzen. Der Gegenstand, auf den sie sich wirft, ist zufällig, bedeutungslos, sinnlos. Leidenschaft ist blind, sie blickt mit hohlen Augen über das hinweg, was sie zu suchen scheint, ins Leere hinaus. Sie geht darüber hinweg, tritt es nieder, vernichtet es. — Alle Leidenschaft geht auf Vernichtung. Nicht als ob sie sie erstrebte. Leidenschaft kennt kein bewußtes Ziel. Sie jagt Phantomen nach, die sie hinter den Dingen ahnt. Sie steigert diese Dinge ins Maßlose, um sie von sich abzurücken, in Weiten zu schieben, den Anlauf für ihre ungeheure Sehnsucht zu schaffen. Und doch gewinnt sie keine Distanze, das Ungeheuerliche ihres Phantoms droht sie in jedem Augenblicke zu ersticken, es ist zu nahe, zu beengend; je mehr der Leidenschaftliche seinen Gegenstand steigert, um so lastender drückt er ihn nieder, um so tiefer fühlt er die Hoffnungslosigkeit seiner eigenen Leere und Nichtigkeit. Die Armut selbst ist es, die hier den

Reichtum träumt, der Durst ist es, der das Wasser zaubert. Es ist das Hoffnungslose und Sinnlose aller Leidenschaften, das Unstillbare und Bodenlose: daß die absolute Leere es ist, die sich Erfüllung träumt, daß das absolut Zwecklose Ansprüche stellt. So geht alle Leidenschaft auf Vernichtung, und in jener Vernichtung beraubt sich die Begierde selbst aller Möglichkeit einer Erfüllung und stellt jene hoffnungslose Unmöglichkeit auch äußerlich her, die von vornherein in der Leidenschaft ruht. In hoffnungsloser Verirrung breitet der leidenschaftliche Mensch die innere Wüste auch über das äußere Leben.

Dieser Vernichtungstrieb richtet sich ebenso gegen sich selbst wie gegen das Phantom. Der Leidenschaftliche kennt keine Distanze, kein Gegenüber. Er trifft sich selbst mit in allem, was er tut. Er richtet sich zugrunde. Leidenschaft ist Selbstzerfleischung. Ob sie sich in Wut, in Haß oder wie immer äußert, sie geht gegen die eigene Brust, sie ist die Qual der eigenen Nichtigkeit, und von dem Gefühl der Nichtigkeit ist nur ein Schritt zur Vernichtung. Wenn der leidenschaftliche Sammler in einem Anfalle von Wut seine Sammlungen vernichtet, wenn der Geizhals wie ein Irrer plötzlich beginnt, das Geld zum Fenster hinauszuwerfen, wenn der Liebende die Geliebte mordet — dann meinen sie sich selbst, sich selbst vernichten sie, gegen sich selbst richtet sich der Haß und die Verzweiflung.

Man hat in der Leidenschaft einen pathologischen Zustand vermutet. Aber mit Krankheit und Abnormität hat diese Sphäre des menschlichen Geistes nichts gemein. Wer vom theoretischen Menschen als dem Normalfalle herkommt, mag in dem Zusammenbruch aller gedanklichen Illusion etwas wie eine Abnormität wittern. Die Leidenschaft ist freilich das memento mori des Denkens, das Wetterleuchten aus einer anderen Welt. Etwas Irrationales, Schicksalhaftes und Unheimliches ist der Charakter aller Leidenschaften, die der theoretische Mensch als den Abgrund meidet, an dem sein schmaler Weg ihn dahinführt. Und vielfach wird — wie oben — die Entwicklung vom Zustande des theoretischen Menschen her zur Leidenschaft ihren Weg nehmen, als Verlust des Denkens und seiner Sicherungen. Vielfach, keineswegs immer; auch hier sei betont, daß die Entwicklungen, von denen wir sprechen, keine geschichtliche Folge bedeuten, sondern eine Entwicklung dem Wesen nach. Aber das wird man festzustellen haben, daß die Leidenschaft ein Leben voll Erfahrungen, von Erworbenem und Behütetem, einen Reichtum des Innern voraussetzt, und daß sie um so gewaltiger ist, je größer das Opfer an eigenem ist, das sie bringt. Leidenschaft ist keine Ur- und Anfangsstufe

des Menschen. Es gibt keine leidenschaftlichen Kinder; es gibt kein Raubtier, das nicht in zahmem Zustand zur Welt kommt, auch der junge Tiger ist nur ein Kätzchen und bleibt zahm, wenn er nicht in der Freiheit das Leben in sich entwickeln darf. Die Gesellschaft sorgt für die Zähmung auch aller jungen Tiger unter den Menschen und predigt ihren Sprößlingen beizeiten den Fluch aller Leidenschaften.

Daß die Leidenschaft erst in einer späteren Stunde des menschlichen Lebens erwacht, hat zu dem Irrtum geführt, als hänge sie mit der Entwicklung der Geschlechtlichkeit zusammen und sei im letzten Grunde Erotik. Zu Unrecht. Die geschlechtliche Gier ist leidenschaftslos, sie sucht und findet ihre Befriedigung; sie stillt sich wie der Hunger und wie der Durst. Aber die Leidenschaft ist unstillbar. Das ist der Geist in ihr, die Unruhe der ewigen Frage, die in allem Denken hämmert und endlich das Denken zerbricht. — Erotik hat ihren Gegenstand nur im Menschen, aber die Leidenschaft hängt sich an Lebloses wie an Lebendiges, sie fällt wahllos auf dieses und jenes, auf Güter, Künste, Menschen, denn im Grunde lebt für sie nur ein Phantom, das sie sich erträumt und von dem sie besessen ist. Diese Besessenheit selbst ist das wesentliche, nicht der unschuldige Gegenstand, der der Anlaß dieser Besessenheit wurde. So kann es geschehen, daß sich diese Besessenheit endlich vollends loslöst von jedem Gegenstande, daß diese Besessenheit absolut wird, eine Begierde ohne Inhalt, eine Gier schlechthin, ein qualvoller und unstillbarer Trieb nach Allem und Nichts. Diese absolute unstillbare Sehnsucht, alles zu besitzen, alles sich einzuverleiben — nicht um es wirken zu lassen, nicht um sich daran zu erfreuen, sondern um es in sich zu vernichten, es hinter sich zu werfen und darüber hinweg ins Bodenlose zu begehren, ist die Gier nach Macht, die Gier schlechthin. Sie ist die äußerste Gestalt der Leidenschaft, ihre reinste, unseligste Form, der das Zeichen der Hoffnungslosigkeit und Unstillbarkeit auf der Stirn steht. Macht ist ein Nichts, Macht greift mit leeren Händen ins Leere. Es ist ein furchtbares Phantom, das sich an keine Gestalt der lebendigen oder toten Natur klammert, sondern frei im leeren Raume schwebt und hinter dem man vergeblich einen Sinn sucht.

Eines der stärksten Symbole des toten Besitzes ist das Geld. Das Geld ist reiner Ausdruck der Macht, es ist nichts und alles. Was am Besitz noch lebendig ist und an Lebendiges erinnert, wird im Gelde ertränkt. Gesundheit, Kraft, Glück, alles ist für Geld feil, das das absolute Nichts ist, die reine Vermittlung, das unfruchtbare Symbol des Alles und Nichts. Um das Geld schäumen die Leidenschaften in ihren

höchsten Wogen. Aus allen Kanälen geleitet, aus allen Säckeln gepreßt, häuft es sich zu seiner eigenen Vermehrung und einem leeren sinnlosen Triumph.

Macht ist nicht Reichtum. Der Reiche genießt. Aber über dem Mächtigen liegt der Schatten der Hoffnungslosigkeit, der unstillbaren Sehnsucht, des Verzichtes. Im Mächtigen fühlt man das Schicksal wie in aller Leidenschaft. Man ahnt das Leid, die schwere Hand, die auf ihm ruht. Das fühlt die Menge: den Reichtum ehrt sie als Tugend; aber die Macht betet sie an. Hat man doch selbst Gott mit den Insignien der »Allmacht« geschmückt.

In der Leidenschaft geht der theoretische Mensch zu Grabe, der natürliche Mensch jenseits von Gut und Böse. Seine Tugenden und Laster sind der Dressur des Tages unterworfen, sie bedeuten nichts und machen ihn nicht zum Menschen. Nicht wesentlich unterscheidet er sich in alledem vom Tier: denn auch das Tier ist in seinen Instinkten dem Denken verwandt und den gleichen Irrtümern unterworfen. Auch das Tier kennt Bewußtsein und Zwecke, die es mit seinen einfachen Mitteln zu erfüllen trachtet. Auch das Tier kennt Tugenden und Laster, ist tapfer, treu, hingebend, ist feige, verschlagen und neidisch. Auch im Tier löst sich das stillere friedliche Bewußtsein der Herde ab mit den Zeiten der Gier nach Beute und Macht. Denn auch in ihm vollzieht sich der Bruch des Bewußtseins, der das einzelne aus seiner Herde treibt und in wilder Beutegier gegen fremdes Leben anwüten läßt. Der Tiger stürzt sich auf die Gazelle, der Geier auf das Lamm, nicht um der Nahrung willen, sondern einfach um zu zerreißen, wenn die Natur die leidenschaftliche Wut des Raubtieres in ihm entfacht. — Daß wir das Raubtier höher stellen als die zahmen Tiere des Hauses, daß wir in ihnen die Natur stärker achten und tiefer bewundern, beruht auf der Ahnung von der schicksalvollen Gewalt der Leidenschaft, die in eine Sphäre weist, von der der theoretische Mensch sich nichts träumen läßt.

II. Die Schuld.

In der Leidenschaft zerbricht die Illusion des Denkens; die stille Beziehung zweier gleichartiger und gleichgültiger Glieder, wie sie das Urteil des Denkens spinnt, geht in einem Taumel der Vernichtung zugrunde. Diese Entwicklung scheint in das Leere zu führen; angesichts des Abgrundes, der sich in den Leidenschaften öffnet, kommt ein Zweifel, ob wirklich eine Entwicklung in dem ist, was wir aufzeigten, und der Mensch

macht zögernd vor diesem Abgrund halt, blickt zurück und fragt sich: ist wirklich die Illusion des Denkens nur eine Illusion? Ist wirklich der stille Reichtum des gesicherten Lebens ein Nichts, das es hinter sich zu werfen gilt? Ist das die Wahrheit der Leidenschaften, daß sie diesen Reichtum zum Phantom macht und vernichtet? Aber ist sie es nicht gerade, die den Verlust jener Illusion als Qual tiefster Hoffnungslosigkeit fühlt? Und läuft sie sich nicht leer in der Gier nach Macht, in der die Welt der Dinge vollends dem reinen Nichts gewichen ist?

Es ist begreiflich, daß die Menschen von diesen Zweifeln verwirrt zurückschrecken, in das verlassene Land des gesicherten Lebens, als in das verlorene Paradies der Unschuld zurückkehren und die Leidenschaften wie die Hölle fliehen. Die Leidenschaft ist nicht der Gipfel, auf dem sich ausruhen ließe, sie ist ein Uebergang, ein Weg, der entweder tief hinabführt oder in die Höhe.

Wenn wir von Irrtümern, von Illusionen des Denkens sprechen, so meinten wir jenen willkürlichen, auf Ende, auf Abschluß und Ruhe gerichteten Kreislauf des Urteils. Wir meinten, daß die hinter uns im Problem, im Schwergewicht der Substanz, in Subjekt und Ursache hämmernde Bewegung der lebendigen Frage abgedämmt, beruhigt und gebrochen wurde, indem der Anfang, das Problem sich in einem Endresultat, das Subjekt im Prädikat, die Ursache in der Wirkung, das Motiv im Zweck w i e d e r h o l t e. Wir sahen in jenen Abschlüssen nichts als die Herausstellung dessen, was in den Anfängen bereits angelegt war, wir sahen einen Kreislauf, ein ruhiges Nichts, sich in allen Urteilen konstruieren, den Menschen da ankommen, von wo er ausgegangen war [1]). Wir glaubten zu erkennen, daß jene Abschlüsse mehr oder weniger spielerische Wiederholungen der Ursprungsglieder jener Urteile waren, daß sie lediglich erdacht, konstruiert wurden zuliebe einer Beziehung, die sich zwischen dem einzig gelebten Anfang und dem lediglich erdachten Ende spann, um in dieser Beziehung zur Ruhe zu kommen, und wir fürchteten, daß diese Abschlüsse nicht nur das Leben im Anfange nicht förderten, sondern jenes anfangende Leben auf seinem Stadium des Anfanges festhielten und verkümmerten. Der Zweck schien uns das Leben des Motivs zu verkrüppeln, das Du nur eine verknöcherte Parodie dessen, was das einzig lebendige Ich hätte werden sollen. Lebendig erschien uns in dieser Sphäre immer nur der Ursprung, das anfangende Glied des Urteils, nur das Ich lebte, während das Du der Schatten war, mit dem es sich zusammenfand, um im Wir die gleichgültige Ruhe ur-

1) Vgl. Problematik des Geistes, S. 396 ff.

teilender Beziehung zu finden. Die Triebfeder des theoretischen Menschen war und blieb daher der Egoismus, nur die e i n e Seite, nur die Kraft in ihm selbst war wesentlich, und real war nur das Problem, das sich in ihm bildete, die Außenwelt nur Existenz, soweit sie ihm Motiv seiner Zwecke, Befruchtung seiner Werke lieh. Nur der Ursprung in ihm war Leben und Wirklichkeit, das Ende aber, das das Denken ihm gegenüberstellte, war eine Illusion, zu der die Berechtigung zu fehlen schien, eine Fehl- und Frühgeburt, die immer wieder von dem Ursprunge aufgenommen werden mußte, um Leben zu erhalten, und es reihte sich so Urteil an Urteil in einer Kette, die ins Unendliche lief.

So war der Erkenntnis die Außenwelt wahrhaft äußerlich, ein Zufälliges gegenüber dem notwendigen Innern. Schicksal war dieses Innere, aber das Drüben und Draußen hatte, absolut gesehen, keinen Wert, es war eine Erscheinung, und man fragte sich: woher kommt dem Menschen die Berechtigung zu jener spielerischen Wiederholung seiner selbst? Ist die Reflexion pure Willkür oder ist ein Hintergrund, ein Ding an sich in alledem, eine Notwendigkeit, eine Wahrheit?

In der Leidenschaft hat aber jener Egoismus des theoretischen Menschen einen schweren Stoß erhalten. Die fragende Bewegung, die die Fruchtbarkeit war, als sie im Menschen anhob und sich im Wissen begrenzte, ist gegenstandslos, sich selbst überlassen zum Dämon der Vernichtung geworden. Als sich der Gegenstand, das Gegenüber des Menschen, zum Phantom verflüchtigte, ging auch der Mensch in der Vernichtung zugrunde. Mit der schönen, ruhenden, gedachten Welt der Dinge brach in der Leidenschaft die Bewegung des Geistes und der drängende Ursprung des Menschen in sich zusammen.

Die Wahrheit, die die Leidenschaft kündet, ist die, daß die Selbstherrlichkeit des forschenden, ins Unendliche dringenden Geistes, diese von sich als dem Ausgangspole vordringende, die Welt als Gegenstand betrachtende oder verwertende Kraft sich als Irrtum der Einseitigkeit offenbart. Die erhabene Kraft, die sich über die Vielfältigkeit des gedanklichen Ich und Du hinweg, über die Taten und Erkenntnisse hinaus erhält und fruchtbar wird, kann nicht der Geist an sich, kann nicht das Schicksal sein, es sei denn das tragische Schicksal der Vernichtung. Für sich allein ist sie nichts, sie bedarf jener Materie, jenes Gegenübers, das sich auf ihrer Bahn in der Reflexion des Denkens bildete. Das Ende kann gegenüber jener Kraft des Anfangs keine rein willkürliche Begrenzung sein, der Zweck muß seinem Wesen nach eine Notwendigkeit haben, die sich in der Reflexion des Denkens freilich zur bloßen Wieder-

holung des Ursprungsmotives schwächte. Diese Wiederholung als solche, dieses rein schematische Nocheinmal als Inhalt mag eine Illusion des Denkens sein, eine Vereinfachung aus dem naiven Instinkte des geruhsamen Lebens; aber daß überhaupt ein Ende ist, überhaupt ein Gegenüber, erweist sich in der Leidenschaft als unverzichtbare Wahrheit. Daß der Fortgang von der Ursache zu einer Wirkung, der Fortgang von Motiv zum Zweck, die Beziehung zwischen dem Inneren und der Außenwelt, die Beziehung überhaupt eine Wahrheit ist, ist das Resultat dieser geistigen Stufe. Freilich ebenso gewiß ergibt sich, daß die Wirkung keineswegs nur das Ergebnis dessen ist, was in der Ursache angelegt war, daß der Zweck keineswegs die einfache Herausstellung des Motivs als durchzuführender Gedanke bleiben kann. In ihnen ist etwas niemals bloß Angelegtes verwirklicht oder zu verwirklichen. In ihnen offenbart sich oder soll sich offenbaren etwas Neues, etwas, was für den denkenden und vorausdenkenden Geist eine Unmöglichkeit wäre. Das Werden der Dinge und Taten hat sein Schicksal nicht nur in dem handelnden Menschen, sondern ebensosehr in dem Gegenüber der Welt. Darum geht die Frage nicht nur von dem Problem hinter uns aus, sie ist nicht nur Frage aus der Existenz heraus, sondern sie fragt hin zu einer Existenz und dieses Hinfragen auf den Gegenstand ist ebensosehr Bereitschaft wie Gestaltung. Das Hinaus der Frage, das Auswerfen des Zwecks ist das Bereiten des Weges für den Gang dieses Schicksals. Der Zweck ist neben der Tat des Geistes selbst auch gewissermaßen ein Vorschlag für die Tat des Schicksals, ein Plan, der ihm unterbreitet wird und dessen Korrekturen man sich unterwirft. Die ganze Außenwelt ist so nicht nur das Tätigkeitsfeld des Menschen — es wäre der Spielplatz eines unreifen Kindes —, sondern ebenso das Feld der Bereitschaft überhaupt. In der Bereitschaft erwacht dem leidenschaftlichen Menschen die Welt. In der Welt findet er sich selbst zurück, nachdem er sich in den Leidenschaften verloren hatte. Nicht die Abkehr von der Welt, nicht Askese führen zur Heilung des leidenschaftlichen Menschen. Sie sind kein Vorwärts, sondern ein Zurückweichen in die Sphäre des theoretischen Menschen. Kloster und Zelle gehören der Reflexion, die Klostermauer betont jene äußerliche Grenze gegenüber einer feindlichen und fremden Welt, und hinter ihr träumt die erhitzte und ausgedörrte Phantasie des mönchischen Menschen die Pracht und Macht der fremden verschlossenen Welt mit verdreifachter Glut der Leidenschaft. Die Abtötung des Fleisches zieht die letzte Konsequenz des inneren Todes, dem der gequälte, von Leidenschaften verzehrte Mensch verfallen ist. Die vermeintlichen

Heilmittel sind oft nichts anderes als Gifte, bei denen die Krankheit selbst den Arzt gespielt hat, um vollends zugrunde zu richten.

Gerade die tiefe Verbundenheit mit dem Leben draußen ist die Frucht der Leidenschaft, die über sich hinausreifte und sich nicht in leerer, gegenstandsloser Machtgier erschöpft hat. So ist die Leidenschaft der Weg, den die reifende Jugend ins Herz der Welt nimmt. Dieser Jugend ist alles Schicksal und alles Bereitschaft. Es ist die fromme Erwartung des erwachenden Menschen, die Rekonvaleszenz des aus den Leidenschaften wieder erweckten Geistes. Die Erwartung in Schicksal und Bereitschaft leitet das neu erwachte Bewußtsein ein, das eigentliche wahre Bewußtsein, das Bewußtsein vom M e n s c h e n. Die Welt, das große geheimnisvolle Gegenüber und Schicksal ist die Welt des Menschlichen und überall entdeckt und ergreift der Geist das Menschliche in allen Dingen.

Alles Bewußtsein ruht auf Gleichheit, auf dem Stehen der Wage zwischen Mensch und Mensch. Der Mensch erkennt sich im Menschen, und diese Erkenntnis ist das wahre geläuterte Bewußtsein überhaupt, das Bewußtsein der Existenz. Die Realität der Welt beruht uns auf der Beziehung des Menschen zum Menschen. Es ist unsinnig, zu fragen, woher wir von unsern Mitmenschen wüßten, oder gar die Kenntnis dieses Mitmenschen aus einem Analogieschluß der eigenen Person abzuleiten. Nur durch die einzigartige, in der Leidenschaft geläuterte Beziehung zu diesem andern Menschen überhaupt wissen wir von uns selbst. Wir existieren nur in dieser Beziehung als bewußte menschliche Geschöpfe.

Diese Beziehung ist Gleichheit und als Beziehung überhaupt dem Denken verwandt. Aber es ist nicht die Gleichheit des theoretischen Geistes, des Atoms, der vertrauten animalischen Nähe des Herdentieres, das bis in den letzten leeren Winkel des nachbarlichen Lebens hinein Bescheid weiß und überall zu Hause, in Wahrheit aber heimatlos ist. Die theoretische Gleichheit ist als Illusion des gesicherten Lebens für diese Sphäre verloren. Hier ist die Gleichheit, in der der Unterschied wahrhaft lebendig ist. Wahre Erkenntnis braucht Unterschied, das Wesen alles Begreifens ist, daß es sich auf dem Boden des Unbegreiflichen vollzieht. Dieses Unbegreifliche künstlich auszuschalten, wie es der theoretische Mensch tut, ist hier nicht am Platze. Das Geheimnis ist diesem Bewußtsein wesentlich, Fremdheit bleibt als ein Rest zwischen den Menschen stehen, ein Abstand legt sich zwischen sie und hält die tiefe Bedürftigkeit des Menschen zum Menschen wach. Der Mensch weiß, daß er dem Menschen Schicksal ist.

So ist es die Fremdheit, die Eigenart des Menschen, sein individuelles Schicksal und Geheimnis, was den Menschen an ihn kettet und von ihm fernhält. Dieser Widerspruch liegt im Geiste und ist dem Bewußtsein notwendig. Im wahren Bewußtsein wird eben dieser Widerspruch bewußt. Wo Bewußtsein ist, sucht ein Mehreres vergeblich nach Einheit, ist ein Rest, der nicht aufgeht. Was uns bewußt wird, gehört letzten Endes nicht ganz zu uns, ohne uns freilich ganz fremd zu sein. Nur das Herdenbewußtsein ist Ruhe und kennt den Konflikt nicht, den es instinktiv ausschaltet. Darum ist es noch nicht Bewußtsein im menschlichen Sinne, sondern ein dumpfes tierisches Halbwissen.

In aller lebendigen Erkenntnis steht neben dem Erkennen das Versagen. Alles wahre Bewußtsein ist schmerzlich und unbefriedigt. Wenn der Mensch in den Erkenntnissen der Wissenschaft und des Tages Befriedigung findet, so ist es, weil er sich in ihnen dem Bewußtsein des Konflikts verschließt und in den engen Bahnen seiner gedanklichen Taten das eine auf das andere fügt, in jedem Einzelnen verloren, und in dem instinktiven Optimismus, das Nächste werde das Rechte sein. Wo aber das lebendige Bewußtsein des Menschen sich vollendet, hat kein Optimismus des Morgen und Uebermorgen Raum, alle Ausflüchte versagen vor der Erkenntnis, die die Herkunft der Leidenschaft trägt und die die letzte und wahrste ist: die Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit.

Bewußtsein ist Urteil und als solches Einheit des Widersprechenden. Das Notwendige vermag der Geist nur in zufälliger Erkenntnis zu fassen, das Wirkliche nur im möglichen Urteile. Darum ist das nur Mögliche, das Zufällige auch diesem Urteil der Notwendigkeit beigegeben. Alle Beziehung bleibt letzten Endes zufällig und nur möglich; die Fremdheit, die individuelle Rätselhaftigkeit und Verschlossenheit des Einzelnen ist gegenüber der notwendigen Einheit des Bewußtseins, gegenüber der Erkenntnis der Einheit überhaupt eine Zufälligkeit. Der Mensch ist und bleibt immer nur eine Möglichkeit des Geistes. Im Bewußtsein wird er gewahr, daß er seinem innersten Wesen nach nur eine mögliche Bildung des Menschlichen ist, und dieses Bewußtsein des zufälligen Versagens läßt ihn seine Unzulänglichkeit vor dem Antlitz des Notwendigen als Schuld bekennen.

Die Schuld des Menschen liegt nicht in dieser oder jener Tat, in diesem oder jenem Urteil des Denkens, die anders hätten gedacht, anders hätten getan werden können. Die Schuld liegt darin, daß überhaupt nur »gekonnt« wird, daß überhaupt die Zufälligkeit des bloß möglichen Denkens

sich innerhalb der Notwendigkeit einer lebendigen Einheit behauptet. Je notwendiger sich in ihm die Eigenart seines Wesens bildet, je tiefer er fühlt, daß er so und nicht anders kann, um so strenger ergreift ihn das Bewußtsein der Schuld, so und nur so zu sein; um so bedingungsloser rechnet er sich seine Unzulänglichkeit als zufälliges Versagen zu. Sein Charakter ist es, den er als Schuld begreift; in den Stürmen und Leidenschaften des Lebens gebildet, wird ihm der Charakter zu dem schweren Schicksal der Verschlossenheit und des Versagens. Was ihn hinzieht zum Menschen und vom Menschen trennt, ist das Geheimnis seines Charakters, nur der Charakter erkennt sich im Menschen und erwacht in dieser Erkenntnis zu dem Bewußtsein der Schuld. Es gibt kein anderes Bewußtsein vom Menschen als in der Schuld.

Schuldbewußtsein ist das Bewußtsein des sittlichen Menschen. Auf der Schuld ruht alle Sittlichkeit. Es ist eine traurige Ironie, daß die Philosophen vielfach ihre ethischen Schriften damit beginnen, die Schuld als die Kehrseite der Ethik aus dem Herzen des sittlichen Menschen zu verbannen. Die Flucht vor der Schuld aber ist die Flucht vor der Sittlichkeit selbst. Es ist die Flucht des natürlichen, des nicht sittlichen Menschen, des theoretischen Geistes, der sich die Illusion seines gesicherten Lebens retten will. Darum verfluchte man die Leidenschaft, die das Tor der Sittlichkeit ist, darum verbannte man die Schuld, weil sie Unruhe und Qual ist, und man von der Sittlichkeit eine Bestätigung, eine Rechtfertigung seines friedlichen, gesicherten Lebens erwartete. Darum löste man den in den Leidenschaften erhärteten Charakter auf und sublimierte ihn zum Typus des Allgemeinmenschlichen, zu einer blassen Konstruktion der Pedanterie, die im Grunde nichts anderes ist als eine Verherrlichung des normalen Herdentieres und nur eine Ausflucht, ein Verstecken hinter dem Busch des Paradieses, ein Bedecken der Blöße und eine Feigheit. Der Allgemeinmenschliche ist der Charakterlose und der Charakterlose hat weder Schicksal noch Schuld.

Schuldig ist der Mensch, der in der Notwendigkeit seines Charakters steht. Unsere Taten tun das im Grunde nie. Sie sind stets irgendwie charakterfremd und in diesem Sinne zufällig. Die Handlungen, die Tugenden und Laster rühren nicht aus der Tiefe des sittlichen und schuldigen Menschen. All dergleichen entwickelt sich als ein Gemeinsames zwischen den Menschen. Es ist ein Ausdruck nicht des Wesens des Einzelnen, sondern der Reflex des Haufens auf den Einzelnen, der »Umstände«, des »Milieus«. Alle Laster verraten diese Herkunft aus der Charakterlosigkeit, aus dem Haufen, aus der Herde. Sie sind Feigheit,

Heuchelei und Lüge, ein Versteckenspiel hinter anderen, hinter der Menge. Bei ihnen allen fehlt letzten Endes der Zusammenhang mit dem Charakter — man nennt den schlechten Menschen mit Recht »charakterlos« —, sie sind willkürlich angebildet und können, wie sie aufgepfropft sind, auch abgeschliffen werden. Sie gehören in Wahrheit zu niemandem, nur um ihrer Willkür und Unverwurzeltheit willen kann sich die Strafe gegen sie wenden, die ebenso willkürlich ist wie das Laster, blind in die Menge haut und niemals die Person als solche trifft. Daher ist bei aller Justiz nicht eigentlich Schuld im Spiele — sie hat mit Sittlichkeit nichts gemein —, sondern ein Quantum von Zufälligkeit und Unzurechenbarkeit in allen Taten. Es ist das ein heikler Punkt im Berufe des Richters.

Im Kinde findet sich eine noch unverdorbene und naive Empfindung für die Zufälligkeit der Handlungen. Das Kind versteht den Zusammenhang zwischen Tat und Strafe nicht, weil ihm die Tat nicht angehört. Auf der andern Seite hat es doch bereits eine dunkle Ahnung von Schuld, die es in jedem Augenblicke bereit ist zu bekennen. Es ist hier das ursprüngliche Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit allen Wesen, was im Kinde spricht und als Ahnung der Schuld nicht bei dieser oder jener eigenen Tat, sondern bei allen Ereignissen und Begebenheiten seines Umkreises zutage tritt, die auf sein Schuldkonto zu buchen und zu büßen das Kind nur allzu willig ist. Ohne dieses bereitwillige Schuldgefühl kämen dem Kinde häufiger Zweifel an der Gerechtigkeit seiner Erzieher, die diese von der Natur dem Kinde zu seiner lebendigen Entwicklung gewährte Gabe meist zur Einschüchterung, zur Erweckung von Furcht, zu Gespensterschreck und Erhöhung ihrer eigenen Autorität auszubeuten pflegen. —

Unter der Erziehung der Gesellschaft, der die Tat wichtiger ist als die Gesinnung, das Recht wichtiger als die Sittlichkeit, lernt der Mensch mehr und mehr sich nach seinen Taten beurteilen. Das Schuldbewußtsein des durchschnittlichen Menschen knüpft sich zumeist an diese oder jene Tat. Entsteht doch das Bewußtsein dem Menschen überdies wesentlich aus der Resignation der Taten, aus der Enttäuschung des über die Illusion seiner Taten hinausgewachsenen Geistes. Das Bewußtsein der Schuld ist daher zumeist in die Vergangenheit zurückgewandt und ruht schmerzlich in einem dunklen Punkte dieser Vergangenheit. Schuldbewußtsein ist im Leben des tätigen Menschen: R e u e. Wer sein Leben überschaut, wird immer bereuen. Er wird immer meinen, daß es hätte besser verwendet werden müssen; er wird es meinen, ohne dabei bestimmter Verfehlungen zu gedenken, einfach aus dem Bewußtsein der

Unzulänglichkeit und Zufälligkeit alles Menschlichen, einfach aus der Erkenntnis heraus, daß alle Möglichkeiten, wenn sie ins Bewußtsein treten, versäumte Möglichkeiten sind. Versäumte Möglichkeiten sind alle Dinge, die getan wurden, denn alle Taten sind für das Bewußtsein Versäumnisse, unausgeschöpfte Wirklichkeiten, ein Steckenbleiben, Scheitern und Versagen.

In der Reue steht der Mensch nicht etwa über der Schuld, er ist nicht etwa der schuldlose Richter über sein schlechteres, vergangenes, schuldiges Ich. Das »Vergangene« ist der Reue unwesentlich. Der Bereuende ist derselbe schuldige Mensch und er befreit sich nicht etwa in der Reue von der Schuld. Reue ist und bleibt Schuld, die Läuterung der Reue ist das klare Bekenntnis der Schuld selbst, in der die Reue ihr Wesen und ihren Gipfel hat. — Wer dagegen sein Jetzt gegen das Früher ausspielt und glaubt, nun so klug und so gut zu sein, daß ihm seine früheren Verfehlungen nicht mehr geschehen könnten, der fühlt nicht Reue, die Zerknirschung ist, sondern Vergnügen über seine prächtige Entwicklung und allenfalls noch ein wenig Aerger, daß diese Entwicklung nicht schleuniger von statten ging. In der wahren Reue aber ist die tief innere Erkenntnis der gestern wie heute fortdauernden, der dauernden Schuld, als dem Grunde des Bewußtseins überhaupt.

Daß dem Bewußtsein der Schuld nicht der Blick in die Vergangenheit wesentlich ist, beweist auch ein Gefühl, das zart und noch unbewußt als die Ahnung eines erwachenden Schuldbewußtseins die Taten edler Naturen begleitet: die S c h a m. Nicht nur das Kind schämt sich, dessen Ahnung von Schuld hier ursprünglich zutage tritt, auch der reifende, zum sittlichen Bewußtsein erwachende Mensch schämt sich, und er schämt sich nicht nur seiner sog. schlechten Taten, sondern mehr noch derjenigen, die unter seinesgleichen für gut gehalten werden. — Die Scham ist das werdende Bewußtsein der Unzulänglichkeit aller menschlichen Gestaltung, alles menschlichen Ausdrucks, die dämmernde Erkenntnis, daß das Dargebotene nicht zureicht, daß die Form, in der die Seele sich äußert und nur äußern kann, eine ungenügende ist. Auch die körperliche Scham reiner Seelen ist das ahnungsvolle Gefühl der Unzulänglichkeit dessen, was hier Geschenk wird, des Mißverhältnisses zwischen dem, was sie gibt und dem, was die Seele als ihren Ausdruck hingeben will und glaubt, hingeben zu müssen, um den Ansprüchen eines verehrten und geliebten Lebens zu genügen. Scham ist nicht Angst vor Enthüllung, sondern vor der schlechten Enthüllung; nicht Wunsch, zurückzuhalten, sondern mehr und besser zu geben. Scham

ist in allen ehrfürchtigen und reinen Menschen, wie die Schamlosigkeit in den verhärteten Naturen lasterhafter Selbstzufriedenheit.

Nur im Menschen erwacht der Mensch, und er erwacht zur Schuld. Im Bewußtsein mit dem jenseitigen Leben verkettet, fühlt er die Grenze, die unüberbrückbar zwischen ihnen steht, die Fremdheit hüben und drüben, den unauflösbaren Rest. Jedes Bereitschaft für den andern und Jedes Verschlossenheit gegen den andern entwickelt sich die Tragik, in der die Menschen einander zum Schicksal werden. Je stärker die Einheit im Bewußtsein des Lebens erkannt wird, um so heftiger wächst die Erkenntnis, sich versagen zu müssen, die Notwendigkeit, weh zu tun. Alles Bewußtsein ist ein Sichversagen verwandtem Leben gegenüber, ein Schuldigwerden gegenüber dem Geliebten.

Diese Erkenntnis ist es, aus der die Liebe ihren tiefen Ernst schöpft. Schuld ist der dunkle Boden, auf dem die Liebe blüht. Liebe weiß, daß sie niemals die Forderungen erfüllen kann, die das geliebte Leben ihr stellt, und weiß, daß sie selbst zu stumm und verschlossen ist, um von drüben ganz gehört und erfüllt zu werden. Jede Liebe, auch die vollkommenste, ist im letzten Grunde auch unerwidert; jede Liebe, auch die glücklichste, ist im letzten Grunde auch unglückliche Liebe. Aber eben darum ist die Liebe unwandelbar, ob erwidert oder unerwidert, ob glücklich oder unglücklich; sie trägt die Gewähr der Ewigkeit in der Schuld.

Liebe und Schuld wachsen am Abgrund der Leidenschaften. Aus der Leidenschaft heraus fühlt der Mensch sich zum Menschen hingerissen, und die unstillbare Qual flammender Leidenschaft wird erst im Bewußtsein der Schuld zu dem stiller leuchtenden Lichte, das das Leben erhellt. Aber wohl mag es geschehen, daß die Brandfackel sich wieder entzündet und der Liebende in die dumpfen, hoffnungslosen Qualen der Selbstvernichtung zurückfällt, in der er das Urteil der Schuld an sich selbst vollstreckt. Der Selbstmord des Liebenden ist die Tat eines ins Maßlose der Leidenschaften gesteigerten Bewußtseins der Schuld, das im Wahnsinn erlischt. Das geliebte Leben wird zum Phantom einer hoffnungslos entrückten Größe, der zu genügen der sich nichtig fühlende Mensch verzweifelt. Liebende gehen in den Tod, nicht weil ihnen das Leben die Erfüllung ihrer Wünsche versagte, sondern weil sie fühlen, selbst vor dem Leben zu versagen, und gegenüber der Herrlichkeit des Lebens die Unzulänglichkeit des eigenen Wesens schwer auf die Seele niederfällt. —

Wenn in dieser Sphäre des Geistes Gefühle mit Erkenntnissen wechseln, wenn Uebergänge zwischen Leidenschaft und Bewußtsein, Rückfälle in die Leidenschaften stattfinden, so mag das eine Erklärung fordern. Es sei betont, daß in dieser Sphäre die scharfe Trennung zwischen Gefühl und Erkenntnis nicht am Platze ist, wie sie der theoretische Geist kennt. Dort bleibt die fragende Bewegung des Geistes im Dunkel und sendet nur die klaren, scharf abgegrenzten Urteile des Denkens als feste Resultate ans Licht; hier aber ist die fragende Bewegung es selbst, die über die Leidenschaft hinweg in Bewußtsein und Erkenntnis gehoben ist. Aus dem Dunkel der Leidenschaft hebt sie sich in steter Entwicklung ins Bewußtsein, und die A h n u n g ist es, die zwischen Gefühl und Erkenntnis vermittelt, die Ahnung der Schuld, die im Kinde lebt und den reifenden Menschen als Scham geleitet, bis sie sich in der Reue zur klaren Erkenntnis geläutert hat.

Je näher die Liebe der Leidenschaft steht, um so dunkler fühlt sie die Schuld nur als Ahnung und Scham. Je stärker der Mensch in der Bewegung der Leidenschaft befangen, den geliebten Menschen in der Ferne eines Phantoms sieht, um so ferner steht er Bewußtsein und Schuld. Je näher er jedoch die Einheit von Mensch und Mensch in sich selbst hinüberzieht, je mehr er aus der Seite einer bloßen Beziehung in ihren Mittelpunkt tritt und hier nicht nur das eigene Leiden, sondern das Leiden des andern in sich fühlt, je mehr er aufgeteilt und hingegeben an die ganze lebendige Menschheit überall die Sache des Menschen zur eigenen macht, um so reiner entwickelt sich in ihm die Erkenntnis der Schuld, als eine innere Zerrissenheit der eigenen Seele. Die Unzulänglichkeit des Gebens und Nehmens, alles Elend, alle Hilflosigkeit, alles Versagen ist in ihm, nicht als ein Verstehen oder gar Verzeihen fremden Unglücks, sondern als ein dunkles Geheimnis und unbegreifliches Schicksal der eigenen schuldigen Brust. Die Gestalt Christi ist die herrlichste Darstellung des sittlichen Menschen, der die Mühevollen und Beladenen zu sich lädt, der die Schuld der Welt auf sich nimmt, d. h.: der sich eins fühlt mit allen Geschlagenen und Elenden, weil alle Tragödien des Lebens in seinem Herzen spielen.

In der Schuld allein bildet sich die Idee der Menschheit: nicht als ein abstrakter Begriff gleichgültigen Durchschnitts, auch nicht als Ideal irgendeines Zusammenschlusses der Vollkommenheit, sondern als die erlebte Einheit der in sich zerrissenen, leidenden und sehnsüchtigen Kreaturen. Es gibt eine Menschheit nur im sittlichen Sinne und für die Schuld. Wo die Menschheit zusammengehämmert wurde, war es

die Schuld, die sie verband. Rassen, Völker und Nationen sind dahingegangen, aber die jüdisch-christliche Religion lebt. Sie ist die einzige Kette, die die Menschheit bindet, die Kette gemeinsamer Schuld.

Diese lebendige Idee der Menschheit im Menschen, dieses Bewußtsein der Einheit des in sich zerrissenen, schuldigen und versagenden Lebens ist es, was wir als G e w i s s e n in uns schlagen fühlen. Gewissen ist das vollendete stille Bewußtsein der Existenz der Menschheit in uns als eine notwendige, schicksalhafte Verbundenheit. Im Gewissen überhaupt erst und vor dem Gewissen gibt es eine Existenz, eine wahre Realität, es ist die Gewißheit der Welt an sich. Das Gewissen gibt uns die Sicherheit, daß das Leben mehr als ein Traum ist, es ist gegenüber der bloßen Illusion des gesicherten Lebens, wie sie allen gedanklichen Operationen zugrunde liegt, die wahre Sicherheit, die unverlierbar ist. Vom Gewissen aus spricht sich das Urteil über alles Leblose und Lebendige. Soweit das Gewissen in den Dingen der Welt, in den Handlungen der Menschheit Gewißheit findet, Wert findet, haben sie Existenz, haben sie Geltung. Eine Welt des Wertes baut sich im Gewissen auf, für das es kein Inneres und keine Außenwelt gibt, sondern nur die einzige Existenz und Gewißheit des sittlichen Wertes. Das Gewissen ist die Gerechtigkeit, die allen Wesenheiten ihren Platz anweist, und vor der auch das Denken und die Illusion des gesicherten Lebens nicht als Spielerei und Willkür verschwindet, sondern aus der sich der notwendige Wert des theoretischen Geistes herausschält als eine Etappe auf dem stürmischen Wege des Lebens zur Sittlichkeit. Auch die Wahrheiten der Wissenschaften und des Denkens müssen vor dem Gewissen Stand halten, um wert zu sein.

Das Gewissen ist der Richter über das Leben, über das fremde wie über das eigene; denn das Gewissen kennt keinen Unterschied zwischen fremd und eigen. Das Gewissen ist Weltgewissen, das alles Versagen der Menschen in der eigenen Seele fühlt. In der Idee der Menschheit darf dem Gewissen kein einzelnes Glied fehlen, und es verdunkelt sich in der qualvollen Leidenschaft sittlicher Empörung, wenn die verhärtete Schlechtigkeit eines Gliedes ihm das Bewußtsein raubt, das die Erkenntnis der Einheit aller Menschheit in der Schuld bedeutet. Sittliche Empörung ist der schmerzvolle Rückfall des Gewissens in die Leidenschaft, und in dieser Verdüsterung führt sie zur Vernichtung auch wohl der eigenen Person, wenn die sittliche Empörung sich gegen sich selbst als Selbstzerfleischung des Gewissens richtet. Aus dieser Leidenschaft, als dem Fegefeuer des sittlichen Menschen, erwachend, wird das Ge-

wissen sich wieder herstellen, wenn es ihm gelingt, in dem verhärteten Gliede der Menschheit das lebendige Bewußtsein der Schuld wieder zu erwecken. Denn das ist das eigentliche Ziel der sittlichen Empörung, die nicht auf Strafe oder Vergeltung ausgeht, nicht auf sog. Wiedergutmachung und Auslöschung einer Schuld, sondern auf Wiedererweckung, auf Läuterung des erloschenen Schuldbewußtseins, das den Menschen erst zum Menschen macht.

Die Gewißheit, die sich dem Leben im Gewissen mitteilt, hat nichts gemein mit der Sicherheit des befriedeten Daseins. Der sittliche Wert ist kein Besitztum wie Geld und Gut. Er gehört nicht zu den Gütern, bei deren Besitz sich der Mensch mit einem behaglichen Stoßseufzer gesteht, daß ihm nun nichts mehr passieren könne. Der alte Spruch: ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen, könnte gar nicht unwahrer sein als er ist. Gewissen ist die Gewißheit des Menschen von der schicksalhaften Verkettung der Menschheit in Schuld und Versagen. Gewissen ist die Ruhe der Strenge und Wachheit, Gewissen ist V e r a n t w o r t u n g. Für das Gewissen existiert nur das in allem Lebendigen ausgeteilte schuldig leidende Selbst. Es gibt kein Fremdes, das mit ihm teilen könnte, keinen Nachbar, um die Last der Schuld abzuwälzen, keine widrigen Umstände, keinen Zufall, keine jener Ausflüchte und Hintertüren. Zufälligkeit ist die Voraussetzung der Schuld, sie entlastet nicht.

Die Qual der Leidenschaft ist im Gewissen bewußtes Leiden geworden, nicht ein Mitleiden mit fremdem Leben, nicht eine weiche, unfruchtbare Betrachtung, Klage und Anklage. Was das Gewissen anklagt, ist es selbst. Leiden ist Schuld, das fühlt auch der durchschnittliche Kopf, der hinter jedem Unglück den Schuldigen sucht und erst zufrieden ist — darauf kommt es ihm an —, wenn er den Sündenbock hat. Aber eben das ist das Unrecht und die Botschaft Gottes an Hiob: der Leidende suche die Schuld nicht in dieser und jener Verfehlung; das Leid selbst werde vom sittlichen Menschen als Schuld empfunden. D a ß er leidet, ist seine Schuld, d a ß ihm die Kraft gebricht, ist seine Verfehlung. Unglück ist nicht irgendein Geschick von außen, es ist Versagen. Das Gewissen hat das Leid in sich zu verantworten. Es trägt es mit der Strenge, die jede Klage unterdrückt; nicht mit der seligen Ataraxie des Weisen, den nichts angeht, sondern mit der in den Leidenschaften erhärteten lebensnahen Strenge gegen sich selbst, der nichts fremd ist und die eben darum nichts verzeiht.

Würde ist der Ausdruck der so die Menschheit in sich tragenden schuldigen und leidenden Kreatur. Würdelos ist der Arme, der nach dem Nachbar schielt und gegen ihn die Faust ballt; würdelos der Unglückliche, der das Geschick anklagt, und alle die Zahllosen sind es, die immer eine fremde Schuld bereit haben, sich zu entlasten. Es sind die brutalsten Instinkte der Herde, die den Sündenbock sucht. Würde ist allein in dem stillen Wissen der eigenen Schuld.

In der Würde liegt die höchste Verklärung des sittlichen Menschen, der Schimmer einer Unnahbarkeit, die Glorie eines geweihten Opfers. Sie ist mehr als Reinheit, sowie die Schuld tiefer ist und menschlicher als alle Unschuld. Unschuldig ist das Kind in der Wiege und das Genie — beiden aber begegnet der Mensch mit dem Lächeln eines unwillkürlichen Mitleids, als sei ihnen das Höchste, was das Leben zu geben hat, versagt.

Das Höchste und das Schwerste: denn Schuld und Leid umgeben den Menschen mit dem Kranze der Einsamkeit. Sie ist der schmerzvolle Verzicht des Lebens, zu sich selbst zu gelangen, Nähe, die nie Berührung wird; ein Wiederfinden, das fast ein Abschiednehmen zugleich ist. Alles Nebeneinander der Herde mit ihrer Wärme und Unbefangenheit wird zum goldenen Zeitalter der Unschuld, von dem der Einsame träumt. Der sittliche Mensch kennt keine Wärme des Tieres, kein Nebeneinander, keinen Nachbar, mit dem er teilt, den er beherrscht oder von dem er beherrscht wird — das Unterkriechen des Dieners und die Erniedrigung alles Herrschens gehören der Herde, alle diese freundlichen Instinkte des Führens und Geführtwerdens, des Abwälzens und Teilens der Verantwortung sind Herdengefühle und unwürdig der kühleren Einsamkeit des schuldigen Menschen —, mag er auch in schwachen Augenblicken an diese Herdenzeit als an ein verlorenes Paradies zurückdenken.

Es ist die Nacht des Oelbergs, in der der sittliche Mensch erwacht und sich allein weiß über einer schlafenden Menschheit. —

III. Der Wille.

Gewissen ist das Bewußtsein der Schuld. Es ist Erkenntnis, Urteil, durch das das Leben über sich selbst den Stab bricht, das höchste Urteil des menschlichen Denkens, das durch die Leidenschaften gegangen und über die Ahnung hinweg sich zur Gewißheit durchgerungen hat. Was aber ist diese Gewißheit, die sittliche Existenz, die in der Erkenntnis des Gewissens lebt?

In der Sphäre des theoretischen Geistes ist die Realität die Frucht einer Erkenntnis, sie wird uns durch diese Erkenntnis vermittelt. Ohne die Erkenntnis kämen wir nie zum Bewußtsein einer Existenz. Und doch schmeichelt sich die Erkenntnis keineswegs, die Realität geschaffen zu haben, sie verlegt sie außerhalb ihrer, vor sie. Die Existenz ist es, die vor der Erkenntnis da ist, die durch die Erkenntnis nur erst erschlossen wird. Die Gesetze des Denkens bauen sie nicht auf, sondern sie werden aus der Existenz abgelesen oder auf die Existenz angewendet. Realität, Existenz ist der »Vorwurf«, das »Problem« des Denkens, aus dem die fragende Bewegung des Denkens anhebt [1]). Die Welt existiert in Realität, soweit sie fruchtbar ist, soweit sie Problem wird für die fragende Bewegung. Diese Bewegung ist es, die Gesetze und Urteile aus sich entläßt, und erst indem die fragende Kraft diese beziehenden Urteile aufs neue und immer aufs neue zum Problem neuen Denkens zusammenschließt, breitet sich unter allem Denken als seine stete dunkle Grundlage die Realität. Sie ist das Absolute gegenüber der Relativität der gedanklichen Beziehungen und ist so die Notwendigkeit, die außerhalb alles Denkens liegt und an der sich die Gesetze des Denkens als mögliche Abwandlungen versuchen.

Auch das Gewissen ist Erkenntnis und Urteil. Es ist die Beziehung, in der das Leben sich im Leben erkennt und vor dem Leben schuldig weiß. Als solches ist es das absolute Urteil des Geistes, in dem das Denken sich vollendet. Es ist kein Urteil, das sich zur Einheit des Problems zusammenschließend neue und immer neue Urteile aus sich entläßt, in denen sich eine fremde, dunkle Existenz klären könnte. Es ist kein Gesetz, das als nur Mögliches auf eine fremde Wirklichkeit anzuwenden wäre und dessen Anwendung in der Willkür dessen liegt, der es handhabt. Vielmehr ist das Gewissen die Notwendigkeit eines Gesetzes, das nicht hier oder da angewendet wird, sondern das in seiner Anwendung lebt, das seine eigene Verwirklichung ist und darüber hinaus keine Verwirklichung haben kann.

Wenn es eine Existenz, eine Realität im Gewissen gibt, so ist diese Realität das Gewissen selbst in seiner Zerrissenheit des beziehenden Urteils. Dieses Auseinander des Lebens selbst muß die Einheit des Problem sein. Dieses bloße Gesetz muß als Gesetz Realität, diese bloße Möglichkeit als Möglichkeit wirklich sein. — Für das rein theoretische Denkens ist hier ein Paradox, über das der Verstand nicht hinwegkommt, aber man muß bedenken, daß das Urteil des Gewissens kein beliebiges

1) Vgl. »Problematik des Geistes« a. a. O., S. 393.

Gedankenurteil, keine Relation unter Relationen ist, sondern eine absolute Relation, ein Gedanke, der durch Leidenschaft und Ahnung gegangen und mit der sinnlichen Bewegung der Frage getränkt ist.

Das Gewissen spricht sein Urteil in einem Sollen aus und in diesem Sollen liegt die Gewißheit, die Realität. Es ist bloßes Sollen und als solches real. Die Realität dieses Sollens ist das, was wir als »Kraft« bezeichnen. Kraft ist dieses Auseinander des Lebens, das dennoch Einheit ist, diese bloße Beziehung des Möglichen, die dennoch Realität, dieses bloße Gesetz, das dennoch als Gesetz bereits Wirklichkeit, Verwirklichung ist. Kraft ist daher jene Einheit, die aus sich herauszugehen scheint, sich »äußert«, und dennoch bei sich bleibt, »Potenz« ist. Wir gebrauchen die Idee der Kraft auf Schritt und Tritt im alltäglichen, theoretischen Leben, wir nehmen keinen Anstoß an ihr, wir leben in ihr und wüßten nicht, was wir ohne sie zu klären, wie wir ohne sie zu handeln vermöchten. Puristen der Theorie haben sie auszumerzen versucht, aber es war vergeblich. Ein Paradox für das theoretische Denken, erweist es sich, daß sie ihre Klärung im sittlichen Gewissen findet und daß sie sie hier findet als der sittliche Wille.

Wille ist die reale Gewißheit des sittlichen Menschen. Wille ist die Kraft, die im richtenden Gewissen lebt. Es ist die Kraft, die als Kraft der Frage durch alles Denken befruchtend zieht, die allen Urteilen, allen Gesetzen und Schlüssen ihre Notwendigkeit gibt; sie ist der Glaube hinter allem Wissen, der die Fruchtbarkeit des Zweifels im Wissen durchbrechen läßt und so zerstörend die Forschung vorwärts treibt. Die Gewißheit, die nur Glaube sein kann, solange die fragende Kraft im Dunkel des theoretischen Denkens lebt, tritt im Gewissen des sittlichen Menschen als die Kraft des Willens ans Licht.

Im Willen wird das Bewußtsein Problem und eben darum das Problem bewußt. Die Idee der Frage wie die Idee der Kraft werden im sittlichen Menschen allein ins Bewußtsein gehoben. Frage ist wie Kraft eine dunkle Wesenheit, die sich im theoretischen Bewußtsein als unbewußte Macht findet. Frage ist kein Wissen; wenn wir wissen, fragen wir nicht. Was ist sie, woher kommt sie uns Menschen; was bedeutet es, daß wir Menschen als einzige Wesen der Schöpfung Fragen stellen, unter den Boden schürfen, auf dem wir stehen, daß wir bewußt das Wissen abbauen und uns gegen das eigene Denken richten? Was ist das »Wissen von der Frage« für ein wunderliches paradoxes Wissen!

Der theoretische Mensch, dem es nur um die Ruhe seines gesicherten Lebens zu tun ist, hat eine Erfindung gemacht, durch die diese unruh

vollen problematischen Ideen beiseite geschoben werden: die Fiktion. Kraft, Substanz, das Absolute, das gleichfalls aller Relation des Denkens widerspricht, sollen nichts anderes als Fiktionen, Erdichtungen sein. Damit hat man die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern ihr nur einen höchst unfruchtbaren und nichtssagenden Namen gegeben. Diese kleine Finte, dieser Kunstgriff ist nichts als eine Ausflucht. Was bedeutet denn überhaupt Fiktion? Wie kommt das Denken zum Dichten? Und wenn wirklich Kraft und Absolutes Erdichtungen sind, ist die Frage auch nur fingiert? Fingiert man nur zu fragen? Dann kann man sich freilich jede Antwort, auch die der Fiktion sparen!

Nein, der Kern alles Problematischen liegt im sittlichen Bewußtsein. Hier werden Kraft und Frage bewußt. Daß wir Kräfte kennen, daß wir in allen Wissenschaften die Möglichkeit haben, mit Kräften zu operieren, liegt daran, daß der Wille es ist, der im Gewissen das Bewußtsein der Kraft ans Licht zieht. Der Wille ist der Prototyp aller Kraft. Es ist nicht etwa ein spielerischer Anthropomorphismus, der uns veranlaßt, den Willen überall in der Natur zu suchen. Es ist das nichts als das natürliche Ergebnis der Wahrheit, daß Wille die bewußte Kraft ist, die Stelle, in der überhaupt dem Menschen das Wesen der Kraft ins Bewußtsein tritt.

Und wenn wir in dem unbewußten Fortgang des niederen Denkens die Frage ihr Haupt erheben ließen, wenn wir Frage nannten, was vor allem Bewußtsein vorwärts drängt, so war auch das kein unzulässiges Bild, sondern eine Erkenntnis, die im sittlichen Gewissen zutage tritt und von hier aus ihr Licht über die ganze Entwicklung der vorangehenden Sphären verbreitet. Alles bewußte Fragen, alle tiefere wissenschaftliche Forschung hat im sittlichen Bewußtsein und Willen ihren Grund, der Forscherdrang ist sittlicher Aufschwung des Geistes.

Darum gibt es kein Gebiet des Geistes, auf dem so unablässig, so von aller Welt und allen Lebensaltern Zweifel aufgeworfen und Fragen gestellt werden, wie die Ethik. Probleme, die alle Welt angehen, sind immer sittliche Probleme. Im sittlichen Bewußtsein erwacht die Kraft der Frage und sie wendet sich schon im Kinde auf diesen ihren Grund und Boden der Sittlichkeit. Was an der Philosophie alle Nationen, Männer und Frauen, Kinder und Greise, vor allem beschäftigt, was die Menschheit in allen Jahrhunderten in unablässige Grübelei geworfen hat, war immer das sittliche Problem.

Wille ist die bewußte Kraft des Gewissens, die Realität des Gesetzes, das das schuldige, in sich bedürftige und vor sich verantwortliche Leben

sich gibt. Was wir hier unter Willen bezeichnen, ist nicht dieser oder jener Wunsch, der sich im Gange des Alltags befriedigt, sondern die zusammengefaßte Kraft, die das Gewissen der Menschheit im Menschen erweckt. Dieser Wille ist es, der hinter allen Wünschen der Menschen steht und über sie hinausdrängend die kleinen Bäche und Ströme des menschlichen Bestrebens in das gemeinsame Zentrum des sittlichen Bewußtseins trägt, selbst in keiner dieser Bestrebungen, in keinem Ziele und Zwecke seine Befriedigung findend. Es widerspricht dem Wesen des Willens, in dieser oder jener Realität außerhalb seiner eigenen Kraft die Verwirklichung zu finden. Kraft ist eben die Realität selbst, die sich äußert und dennoch bei sich bleibt; ihrem Wesen nach Aeußerung, Wirkung, und doch nur Potenz, Möglichkeit. Es ist der Widerspruch des schuldigen, versagenden Gewissens, der dem Willen seinen Charakter gibt. Ueber das schuldige Bewußtsein der Zersplitterung und bloßen Vermittlung des Gesetzes kann der Wille nicht hinauskommen; er ist die Verwirklichung eben dieser Vermittlung, die Wirklichkeit eines bloß Möglichen, das als bloße Möglichkeit, als Sollen der Verantwortung sich realisiert.

Als dieses Sollen des verantwortlichen Gewissens lebt der Wille. Er hat kein Gegenüber von Möglichkeiten, in denen er sich eine fremde Wirklichkeit geben könnte: wenn der sittliche Wille im Getriebe des Lebens ein Gegenüber, einen Gegenstand der Verwirklichung vor sich aufzubauen scheint, so steht doch allemal hinter diesem Gegenüber das Unmögliche selbst, und es offenbart sich in diesem Streben des sittlichen Willens nach dem Unmöglichen nur die eigene Natur dieses Willens, die kein Mögliches, kein zu Verwirklichendes außer sich kennt und die Kraft des schuldigen, in sich bedürftigen, versagenden Bewußtseins ist.

Der sittliche Wille ist tragischer Wille. Er ist die bewußte Kraft des Unmöglichen. Es ist das titanenhafte Hinausgehen, in der Gewißheit des Zusammenbruchs. Es ist nicht wahr, daß der Wille auf das Mögliche geht, und daß der Mensch nur will, was er kann. Alle wahre, fruchtbare, über sich hinaus in die Tiefe der Menschlichkeit ragende Leistung des Geistes ist in dem tragischen Bewußtsein unternommen, Unmögliches zu wollen, und war ein Versagen. Jedes große Werk der Kunst ist ein Versagen eines titanenhaften, ins Unmögliche bewußt strebenden, tragischen Willen's, und nur wertvoll, weil es in diesem Versagen das Zeichen jenes Willens nach dem Unmöglichen trägt. — Jeder wahre Forscherdrang ist eben darum sittlicher Wille, weil er ins Unmögliche einer nie erkennbaren Wahrheit strebt. Jeder wirkliche Gelehrte weiß, daß seiner

Frage nie Genüge geschieht, das »ignorabimus« steht über aller Forschung. Aber dennoch, oder gerade deswegen wird der Forscher nie ablassen, den Weg ins Unmögliche, den Weg in die Wahrheit vorwärts zu schreiten. Der Forscherwille ist tragischer Wille, der echte Gelehrte ist bescheiden, denn er fühlt die Schuld der tiefsten Unzulänglichkeit.

Unter dem strengen Urteil des Gewissens vollzieht sich der Wille im klaren Bewußtsein versagender Schuld. Der Wille hat sein Schicksal in sich, nicht außer sich. Es ist eine Verkennung des sittlichen Willens, die Schuld und das Versagen außerhalb des Willens zu suchen, das Mißlingen in einen Widerstand, eine fremde Realität zu verlegen. Die Materie mußte dazu herhalten, den Willen zu entlasten. Es gibt der Kraft gegenüber keine Materie, die sie hindert. Kraft ist in sich selbst ihrem Wesen nach das Versagen, und nur indem der theoretische Verstand das Versagen von Wille und Kraft zu den ruhevollen Abschlüssen seines befriedeten Lebens verwandelte und aus dem Scheitern eine zweckhaft gewollte Erfüllung der Zufriedenheit machte, verlor sich ihm die Schuld und das Unglück aus dem Willen und wurde als ein fremder, entgegenstehender Widerstand erkannt. Der Wille wurde zum guten Willen eines heitern Optimismus geklärt und ihm die böse Materie gegenübergestellt, als das Werk des Teufels. Aber der Teufel ist nur eine Flucht vor der Verantwortung; die Versuchungen des Teufels sind nichts als Entlastungsversuche der Schwäche, die unsittlichen Fluchtversuche vor dem Bewußtsein der Schuld, das der Kern des sittlichen Menschen ist.

Teufel und Materie gehören zu den Irrtümern des theoretischen Menschen, zu den notwendigen Irrtümern und Sackgassen, in die das Denken sich verläuft und die dem Denken so angehören wie die Schuld und das Versagen dem Willen. Um dieses Versagen zu klären, abzulenken und umzuwerten, baut sich Irrtum auf Irrtum. Jeder gedankliche Abschluß, jedes Ende in Gesetz und Schluß ist ein vorzeitiges Versagen der fragenden Bewegung, ein notwendiges Versagen, wie das Versagen der Kraft wesentlich ist. Aber das Denken gibt diesem Versagen die Rechtfertigung durch den Irrtum eines berechtigten Abschlusses und würde in dieser Erklärung und Klärung von der Schuld zur Ruhe gehen, wenn der Wille nicht immer wieder aus jedem Versagen aufweckte und die Erfüllung leugnete, die das Denken behauptet.

Rechtfertigung statt Verantwortung ist das Wesen des Denkens: wie es das Versagen des Willens im Widerstande der Materie reinwäscht und das Scheitern als gewollten Abschluß und Zweck erläutert, so gibt es diesem scheiternden Willen auch einen Anfang im Motiv. Der Wille

soll nichts weiter wollen als was im Motiv angelegt ist. Das Motiv soll den Willen bestimmen, determinieren. Aber ist dieser Gedanke durchzudenken? Wenn das Motiv den Willen bestimmt, so ist doch dieser Wille schon vor jener Bestimmung vorhanden. Aber als was dann? Oder behauptet der Determinist, daß durch die Bestimmung, aus dem Motivieren heraus, die Kraft des Willens erst geboren wird? Gewiß nicht. Wenn der Wille aber schon vor dem Motiv existiert, so wird er auch nach Erfüllung des Zweckes noch existieren, und Motiv und Zweck für ihn unwesentlich sein. — Aber, so mag der Determinist einwenden, der Wille ist wohl vorhanden, aber er tritt nur unter dem Einfluß des Motivs in Wirksamkeit; er ist der Gelegenheitsarbeiter, der wartet, bis ihm das Motiv etwas zu tun gibt, er ist bald potentielle, bald wirkende Kraft. Diese zeitliche Unterscheidung zwischen potentieller und wirkender Kraft aber versagt beim Willen, der nach dem Wesen aller Kraft eben stets und zu jeder Zeit wirkende und doch im Wirken nur potentielle Kraft, nur Möglichkeit bleibt, Gesetz und doch Realität, die Existenz eines bloßen Sollens.

Wille ist Versagen in Schuld und Verantwortung. Denken aber ist Rechtfertigung und Verteidigung, ein Glätten der Runzeln auf der Stirn des Gewissens, ein Klären und Erklären. — Der Wille geht ins Unmögliche. Möglichkeiten kennt nur das zurückgewandte Bewußtsein der Reflexion und nennt sie Motive. Dem Gewissen erscheinen sie einzig als versäumte Möglichkeiten, als überholte Möglichkeiten im Abstand der Wirklichkeit. Das ist der eigentliche Sinn der Motive. Sie sind nicht die treibenden Kräfte des Willens, sondern die zufälligen Deutungen des Bewußtseins, zu denen Zufall und Versagen im Willen die Hand bietet. Motive begründen, rechtfertigen den Willen, der versagte, in seinen Handlungen. Sie geben diesen Handlungen, die nur Ablenkungen vom Willen, Abweichungen von seiner Richtung bedeuten, einen befriedigenden Sinn. In Wahrheit sind diese Taten nie gewollt, sie gehören so wie sie geschahen, den Umständen, der Zeit und dem Zufall. Sie ergaben sich mehr oder weniger unbewußt, aber das Bewußtsein gibt ihnen nachträglich eine Rechtfertigung im Motiv als ihrer Möglichkeit, die für das Gewissen nur das Zeichen der versäumten Möglichkeit bedeutet.

Es ist das Schicksal des Menschen, daß der Wille dort, wo er ins Bewußtsein tritt, das Versagen bedeutet. Und es liegt im Wesen der Frage, daß sie als bewußtes Problem keine Lösung kennt. Der Wille hat keine Realität außer dem Gesetz seines zwiespältigen Wollens. Die Frage kennt keine Antwort, die über sie und den Widerspruch des Problems

hinausführte. Das Bewußtsein des Problems selbst ist der Wahrheit letzter Schluß und dieses Bewußtsein als reale Kraft des Willens führt im schuldigen Versagen nur seinen eigenen Konflikt aus.

Lösungen gibt es nur für Fragen, die auf einer tieferen Stufe des Geistes in der Befriedung des Denkens, in beschränkter Sphäre sich stellen; für Fragen, die von vornherein auf das Provisorium einer zufälligen und relativen Antwort eingestellt sind. Diese Fragen sind relativ, wie ihre Lösungen relativ sind, wie alles Denken relativ ist. Das absolute Problem des Bewußtseins überhaupt aber ist zugleich das tragische Bewußtsein der Relativität des Denkens und aller seiner Antworten, die in diesem letzten seiner Urteile gerichtet werden. Es ist der Widerspruch des Denkens, der hier ins Bewußtsein tritt und der all jene hohen und letzten Probleme: des Gewissens, der Freiheit, der Schuld, des Willens, des Guten und Bösen mit dem Geheimnis der Unlösbarkeit umkleidet hat, das seit Beginn der Welt tausende von Köpfen vergeblich um die Enthüllung hat ringen lassen.

Widerspruch ist die letzte Form des Denkens. Das Denken mündet im Paradox, wie es im Paradox seinen Ursprung hat. Im Anfang des Denkens steht das Paradox der Zahl: die im Urteil der Gleichung absolut gewordene, eine eigene Realität vortäuschende Einheit einer bloßen Aufgabe [1]). Am Ende des Denkens steht das Paradox des Willens: die absolute Existenz des Sollens, das sich in der Vermittlung eines bloßen Gesetzes erschöpft. Dort, in der Zahl, eine bloße Vermittlung, die dennoch absolut ist; hier, im Willen, ein Absolutes, das dennoch bloße Vermittlung bleibt. Denn ein Paradox ist dieses Absolute, das nur im Relativen einer Vermittelung lebt, das absolute Sollen, das Gesetz, das seine eigene Realität ist. — Widerspruchslos ist das Denken nur zwischen seinem Anfang und seinem Ende, nur innerhalb der provisorischen Lösungen, die keine Lösungen sind, bei den Teilwahrheiten, bei denen die Vermeidung des Widerspruchs geradezu heuristisches Prinzip ist. Seine erste Voraussetzung aber und sein letztes Ergebnis zeigen, daß das Denken der absolute Widerspruch ist und sich selbst aufhebt.

Widerspruch ist alles, was dem fragenden Bewußtsein zur Antwort wird. Widerspruch ist der Wille, der die Kraft des Versagens ist, und mit ihm alle Probleme, die sich seither an seine rätselhafte Wesenheit knüpfen. Ist der Wille frei? Ist er unfrei? Er ist beides. Frei ist er als Kraft, als Problem, als Letztes, als absolute Realität und Verantwortung. Freiheit ist Freiheit zur Schuld, Verantwortlichkeit. Unfrei

1) Vgl. »Problematik des Geistes« a. a. O., S. 367 ff.

aber ist er als bloße Möglichkeit, als die offene Tür für Zufälligkeit und Umstände, als Zerrissenheit des Gewissens, als Versagen, Schwäche und Schuld.

Widerspruch ist das Gewissen. Das Gewissen ist gut. Es ist das Gute an sich, der moralische Wert. Es ist immer das gute Gewissen, denn wem das Gewissen schlägt, der beweist dadurch, daß er lebendig mit der Menschheit fühlt, daß er ein sittlicher Mensch ist. — Und doch ist das Gewissen böse. Es ist immer böses Gewissen. Denn daß es schlägt, beweist die Schuld und das Versagen, deren Erkenntnis das Gewissen ist.

In der Schuld ist das Gute und Böse eines. Erst mit der Schuld erwacht im Menschen die Erkenntnis des Guten und Bösen. Daß er zum Gott dadurch wurde, war freilich der Hohn der Schlange. — Der Widerspruch des Guten und Bösen liegt von vornherein im Begriffe der Schuld und hat Wahrheit nur für das schuldige Gewissen. Der Unschuldige ist weder gut noch böse. Das Kind in der Wiege ist ebenso jenseits dieser Begriffe wie das Tier. Der schuldige Mensch aber ist beides.

Eine Flucht aus dem Problem des Gewissens sind die Abstraktionen des guten freien Willens und irgendeines bösen Prinzips an sich, das ihm entgegenstände. Beides ist falsch Daß das Böse kein Prinzip an sich ist, daß der Teufel ein Entlastungsversuch des Denkens ist, wurde bereits erwähnt und ist seit langem in dieser oder jener Form erkannt worden. Man stützte diese Erkenntnis gemeinhin darauf, daß das Böse nur ein Negatives sei und das Negative keine Existenz habe. Das freilich kann nicht anerkannt werden und ist abermals nur ein Versuch, das Böse nebst der Schuld auf gute Art los zu werden und seine Ruhe zu finden. Die Schuld und das Böse sind nicht bloße Negationen des Denkens, eher könnte man die Unschuld als eine derartige Negation verschreien. Vielmehr ist das Böse, so real und wirksam es in der Welt auch ist, aus demselben Grunde und in demselben Maße kein Prinzip für sich, wie es auch das Gute nicht ist: weil beide nur im Widerspruch zueinander und miteinander existieren. Es sind beides absolute Werte und doch existieren sie nur in der Relation zueinander, die als absolute Relation einzig in dem Paradox einer Identität begriffen werden kann und im Gewissen in Erscheinung tritt.

Wie das Böse in die Welt komme, ist eine in der theologischen Philosophie vielfach erörterte Frage. Man hätte ebenso gut fragen können, wie das Gute hinein kam — hätte man dieses nicht als Geschenk Gottes unbesehen entgegengenommen und es für natürlich gehalten, daß der Mensch als das Ebenbild Gottes von Hause aus gut sei. — All das sind

schiefe Fragen, Verkennungen der Grundwahrheit, daß das Gute und Böse im Gewissen eines, und daß die Wurzel aller Sittlichkeit Schuld ist. Nur der Sünder ist gut. »Sündige herzhaft«, sagt Luther, »der reuige Sünder ist dem Herrn lieber als neunundneunzig Gerechte«, sagt das Neue Testament. —

Der Konflikt des sittlichen Willens auf der Grundlage der Schuld ist das Wesen aller Tragik. Das Leben des sittlichen Menschen ist Tragik. Es ist die Größe des einsamen Strebens nach dem Unmöglichen, das Auftürmen von Werken, die den eigenen Schöpfer vernichten müssen, der prometheische Trotz des klaglos den eigenen Untergang bereitenden wissenden Menschen. — Der dichterische Ausdruck des sittlichen Konflikts ist das Drama. Die Erschütterung, die das Drama weckt, löst das Bewußtsein der Schuld im Menschen und läßt ihn in Tiefen seines Lebens sehen, die das alltägliche Bewußtsein nicht kennt.

Das alltägliche Bewußtsein, das Bewußtsein der Herde, aber hat seinen dichterischen Ausdruck im Epos, das die Sprache junger, noch ungereifter Völker ist: unberührt von den Konflikten des Lebens, fern von dem Abgrund der Schuld spielt sich ein Leben unbefangener Menschen ab, man tafelt viel und kämpft viel, denn speisen und kämpfen füllt das Leben des geselligen Tieres. Auch alte, müde Völker fliehen zuweilen zum Epos, um mit resignierter Bemäntelung des ewigen Konfliktes sich in ein kindliches Zeitalter goldener Unschuld zurückzuträumen.

Starke aber und reife Völker verlangen nach den großen Ergriffenheiten der Tragödie, die nicht mit Kinderaugen blicken oder mit lächelnder Ironie beiseite stehen lehrt, sondern aus den Tiefen der Schuld das Bewußtsein der Menschheit in der Brust jedes Einzelnen auferstehen läßt.

IV. Glück und Pflicht.

In der Tragödie des Willens ergreift den Menschen das tiefe Bewußtsein der Verantwortung und er fühlt die Kette der Schuld, die die Menschheit zusammenschließt. Diese Last von sich zu werfen, die Kette zu sprengen, der strengen Bedürftigkeit zum Menschen ledig zu sein, überkommt den schwächeren Geist zuweilen wohl eine plötzliche Lust, und sie bricht sich Bahn in der Komik, im Possenhaften, im Gelächter. Ein Bedürfnis nach dem Fratzenhaften und Spaßigen meldet sich, um den Menschen kurzer Hand seiner schweren Berufung zu entkleiden. Im Lachen befreit er sich von der notwendigen Einheit alles Menschlichen, von der Last der Verantwortung, die ihn drückt. Hier fühlt er die Ver-

antwortungslosigkeit als freiere, leichtere Luft um ihn spielen. In der Posse, in der Komödie werden ihm die Instinkte der Verantwortungslosigkeit befriedigt.

Das Lachen ist die krampfhafte Befreiung von der Last der die Menschen zur Menschheit bindenden Gewissensnot. Es gibt kaum eine Posse, in der nicht die Gemeinheit triumphiert, und das Lachen quittiert den Spaß, einmal nicht Mensch zu sein, einmal nicht menschlich mit Menschen zu fühlen. Im Alkoholrausch, in dem der Wille sich lähmt, bricht das Gelächter sinnlos und krampfhaft hervor und dokumentiert das abgestumpfte Verantwortungsgefühl. In solcher Stunde ist der Mensch zu Gemeinheiten fähig. Der Spott, die Schadenfreude treten auf den Plan und verdichten sich zuweilen bis zum Verbrechen. »Und sie legten ihm einen Purpurmantel an, setzten eine Dornenkrone auf sein Haupt, beugten das Knie vor ihm, verspotteten ihn und spien ihn an.« (Matth. Kap. 27, V. 28 ff.)

Auf die Tragödien der Griechen folgte das Satyrspiel: die Ergriffenheiten lösten sich, im Lachen stellte der alltägliche Mensch sich her, und der Grieche stieg wieder herab in das Geschwätz des Marktes.

Dem Krampf des Gelächters folgt die Oede einer inneren Leere, der Katzenjammer. Der Mensch hat das Gefühl, hinter die Schule gegangen zu sein. Das Bewußtsein der Schuld fällt doppelt auf ihn nieder. In der Komödie liegt kein Weg der Befreiung. So oft der Mensch diesen Weg betritt, so oft wird er enttäuscht, und das Lachen verliert sich in Bitterkeit.

Und doch liegt in der Tiefe des Willens selbst die Gewähr eines Trostes, der besser ist als die krampfhaften Versuche der Verantwortungslosigkeit. Wille ist die Kraft des schuldigen Bewußtseins und im Bewußtsein der Schuld geht dem Menschen die lebendige Wahrheit einer Welt auf, die nicht als bloße Außenwelt erdachter Zwecke, als Gegenstand vollbrachter Taten vor ihm steht, die auch nicht als leeres Phantom seiner Leidenschaft nebelhaft erträumt wird, sondern die er als sein Schicksal in schuldiger Bereitschaft empfing. Gedacht als das bloß äußerliche Material seines Willens, wandelt die Welt sich dem Scheiternden und Versagenden gerade in seinem Scheitern zu dem inneren Erlebnis einer lebendigen Schickung, und die zufälligen Abschlüsse seiner Taten, die Dinge, Gestalten und Ruhepunkte seiner Bahn, über die hinweg er in die Ferne der Unmöglichkeit strebt und die als versäumte Möglichkeiten am Wege liegen, erscheinen — ungewollt und unerkämpft — dem vorwärtseilenden Geiste rückschauend wie der Traum einer Gewährung: einer Gewährung

von etwas, was nie erstrebt und nie geahnt wurde, und was, über sich hinausweisend, im Abschiednehmen und gerade durch den Abschied sich zu einer Erfüllung des Zufalls verklärt. Hat doch die Welt nur für den schuldigen, bedürftigen Menschen Leben und wird ihm nur im Versagen und Abschied zum Wert. Das ist das Geheimnis der Sehnsucht, die aus dem Abschied ihre Kraft zieht, und das ist das Wunderliche und Tröstliche im tragischen Willen, daß er in all seiner Tragik die Gewährung als einen Traum der Vergangenheit mit sich trägt, daß er in all seiner Schuld eine Begnadung fühlt. — Diese Gnade des Zufalls, die immer als vergangene, verlorene, als eine versäumte Möglichkeit im Gewissen des tragischen Willens ruht, ist — G l ü c k. Es gibt ein Glück nur als verlorenes Glück, nur als eine Erinnerung, nur als ein bunter Traum der Vergangenheit. Er knüpft sich im Manne an die Zeit einer goldenen Jugend, im Greis an die kraftvolle Zeit der gereiften Männlichkeit, den Völkern ist er eine graue Vergangenheit eines goldenen Zeitalters der Unschuld, von dem sie träumen, ein verlorenes Paradies.

Ueber den Taten erwacht der handelnde Mensch zum Bewußtsein der Schuld, und er knüpft die Schuld rückschauend in der Reue an diese Taten seiner Vergangenheit. Rückschauend aus den Taten erwachend, hängt auch das Glück ihm als ein freundlicher Schleier über den Ereignissen der Vergangenheit, als ein verlorenes, vergangenes Glück, und die Wehmut des Verlustes umkleidet es mit ihrer Innigkeit. Doch wie die Reue losgelöst von der einzelnen Tat ihren Sinn im ewig gegenwärtigen Bewußtsein der Schuld fand, so wird dem wissenden Menschen auch das Glück zu einer stillen Gegenwart, aber zu einer Gegenwart, über der der Abschied als dunkles Schicksal hängt: er wird in jedem Augenblicke des gegenwärtigen Glückes mitgefühlt, die Wehmut erlischt nie, sie gibt dem Glück seinen tiefen Ernst, das Glück ist dem wissenden Menschen, dem Gewissen überall vergänglich. So schließt sich das Leben selbst in der Seele des sittlichen Menschen zur Gnade eines wehmutvollen Glückes der Vergänglichkeit, hinter dem der Verlust steht, der dunkle Wille des Todes, der ihm seinen Zauber und seine Schwermut gibt. — Nicht darum ist das Leben vergänglich, weil wir aus Erfahrung wissen, daß es eines Tages zu Ende geht, sondern weil hinter ihm der tragische Wille steht, als Verlust und Versagen, als der Blick nach Unmöglichkeit und Ewigkeit, und jeden Augenblick dieses gelebten Lebens zum Abschiede macht.

Nur der schuldige Mensch träumt den Traum des Glückes. Nur er fühlt in jedem Augenblicke des Lebens den dunklen Flügel des tragischen

Willens, der ihn über die bunte Freude hinausträgt, nur für ihn hat das Leben den Zauber der Vergänglichkeit, der ungewollten, ungeschaffenen Gnade, der Begnadung, die nur der schuldige und versagende Wille begreift. Glück ist die leichte Brücke über dem Abgrund der Schuld, das Leben mit seinen Erkenntnissen, Taten und Zwecken ein Licht, das im Willen aufbricht, um ein Stück seines Weges zu leuchten und dann zu verlöschen. Der Unschuldige ist glücklos wie das Tier.

Das Glück ist Zufall und Vergänglichkeit und Versagen. Es ist die Versuchung des sittlichen Willens. Er fühlt in ihm doppelt die Last der Verantwortung. Der Mensch schämt sich seines Glücks und fühlt sich im Glücke doppelt schuldig.

In der Legende tritt neben den Mann, den ringenden Willen der Notwendigkeit, das Weib als die Gnade seines Lebens, das Geschenk der Gottheit, das Glück, das nicht erkämpft wird, sondern im Traume des Schlafes zu ihm kommt. Sie ist sein Glück und seine Versuchung. Durch sie wird er zum Sünder, im Glück erwächst ihm die Schuld.

Glück ist nicht die satte Zufriedenheit des gesicherten Lebens. Es ist waches Bewußtsein der Vergänglichkeit, Begnadigung in Schuld, es hält die Ehrfurcht und Dankbarkeit wach und wird dem Menschen zum Halt, ohne den er den Weg des Willens zu Ende zu gehen verzagen müßte.

So blüht überall dort, wo die tiefe Tragik des scheiternden Willens ins Bewußtsein tritt, eine Sehnsucht nach dem Glücke auf. Bei den Griechen, deren tiefe Ergriffenheit im schuldigen Gewissen ihre Tragödie offenbart, erwacht diese Sehnsucht nach Glückseligkeit mit einer selten innigen Hingebung. Die Eudämonie des Aristoteles, die schwermütige Genußfreudigkeit Epikurs leiten das Glückseligkeitsverlangen Europas ein, das sich in den mittelalterlichen Erschütterungen des Gewissens bis zu einer leidenschaftlichen Erlösungssehnsucht steigert. Erlösung ist das Glück einer Befreiung von Schuld, ein Abwerfen der schweren Kette der Verantwortung, die die Menschheit zusammenschmiedet und die in den wilden Verzweiflungen des mittelalterlichen Menschen zur unerträglichen Qual wird. Man träumt von einem künftigen Reiche der Seligen, der Glückseligen, und nur eine Uebertragung dieses himmlischen Reiches der Seligen auf unsere irdische Welt sind endlich die modernen Ideen des Sozialismus und der freien Persönlichkeit, in denen die heutige Glückssehnsucht gipfelt. Die Sucht nach Ausleben des Individuums, die Sucht nach Freiheit des Geistes ist nur wieder jene Sehnsucht nach eigenem Glück, die in tausend geistigen Sublimierungen immer wieder und wieder zutage tritt.

Die Früchte jener innigen, auf dem Grunde der Schuld erblühten Sehnsucht nach Glückseligkeit sind endlich die wundervollen Schöpfungen der großen europäischen Kunst, in denen ein mächtiger, übermächtiger Wille tiefer Ungenügsamkeit sich in den lieblichen Grenzen der Gestaltung bescheidet. Diese Werke der Kunst tragen das Zeichen eines titanischen Willens ins Unmögliche, die tiefe Tragik des ewig scheiternden, vor sich schuldigen Menschen; aber sie sind zugleich verklärt von dem Hauche eines innigen und ernsten Glückes, der Schönheit, die Zuversicht und Dankbarkeit in der Seele des Verzagenden weckt. Ohne das Glückseligkeitsverlangen Europas wäre aus dem asiatischen Schuldgefühl niemals die einzigartige Blüte der großen Kunst erwachsen, und am Eingange dieser Kunst steht uns der griechische Geist in seiner geheimnisvollen Einheit von Schuld und Glückseligkeit. Gestaltung ist nicht nur eine Begabung, sondern vor allem auch eine Art, sich mit der Schuld auseinanderzusetzen. Es gab Völker, die eine derartige Auseinandersetzung als Schwäche und Flucht vor der Verantwortung verschmähten: »Du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt«; ihre Auseinandersetzung mit der Schuld wurde die Religion. Religiöse Kunst aber sucht die Brücke: sie macht den Gottlosen fromm, aber den Gläubigen gottlos.

Die tiefe Vereinigung des drängenden, ins Unendliche greifenden titanischen Willens und der Sehnsucht nach der stillen Bescheidung des glücklichen vergänglichen Augenblickes ist das Problem des Goetheschen Faust, das hier das Problem aller europäischen Geistigkeit zur Sprache bringt. Das Glück, der schöne Augenblick, tritt als Versuchung in Gestalt des Weibes in das Leben des erhabenen Willens, der die Gnade seines Lebens zerbricht und schuldbeladen den dunklen Flug in die unendliche Weite seiner Bahn beginnt.

In allen diesen Taten des künstlerischen Genius ist Schicksal und Auflehnung gegen das Schicksal; in allen die Notwendigkeit des Versagens und der Wille, der ins Unmögliche strebt. Das Glück hängt nur als ein Traum der Vergänglichkeit im Leben des schöpferischen Menschen und er zerreißt, wenn der Mensch das Geschaffene hinter sich geworfen hat, um einer neuen Zukunft entgegenzueilen. Was Wunder, daß die Glücksehnsucht der Menschheit sich mit diesen kurzen Träumen nicht zufrieden gibt, sondern sie zu verewigen trachtet. Sie verlangt nach Taten, die restlose Erfüllung sind, nach Werken, die dem absoluten Gesetze des Gewissens Genüge tun und ihr die Gewähr tiefer, dauernder

Befriedigung bieten. Sie will Zwecke setzen, deren Verwirklichung Antworten sind, auf die ungelöste Frage des sittlichen Willens. Und sie gibt sich diese Zwecke in den Pflichten, deren Erfüllung ihr heilig wird.

Es ist eine alte und ehrwürdige Frage der Philosophen, ob der Mensch seine Pflicht erfülle, um glücklich zu werden, oder ob das Glück nur der Lohn sei, der der Pflichterfüllung folge, ohne vom Menschen erstrebt zu sein. Was im einzelnen für Gefühle den Menschen bewegen mögen, der dieses oder jenes Pflichtgebot ausführt, mag dahingestellt bleiben. Darauf kommt es auch nicht an. Aber daß der Mensch überhaupt Pflichtgebote aufstellt, daß er dem Willen im Zwecke der Pflicht einen zu erfüllenden Inhalt der Befriedigung gibt, daß er überhaupt Pflichten als einzelne erfüllbare Taten kennt, das entspringt ohne Zweifel der Glückssehnsucht des Menschengeschlechts und ist die letzte Illusion des sich bescheidenden Denkens.

Freilich, das eine sei betont: das Glück, nach dem der sittliche Mensch in der Illusion der Pflichten greift, hat nichts gemein mit Wohlergehen, mit Reichtum, Behaglichkeit und langem Leben. Glück ist ein Traum der Schuld, Glück kann nur im schuldigen sittlichen Menschen als ein Atemholen im tragischen Fluge des Willens, als ein Ausruhen auf dem Wege der Verantwortung erscheinen, der sich ins Unendliche vor dem Geiste dehnt. Dieses Glück des sittlichen Menschen erstrebt der nach Pflichten verlangende Geist, und eben das ist die Tragik und der Widerspruch, der ihn zum Scheitern verurteilt: daß die Verewigung dieses Glücks, die er erstrebte, das Glück tötet, daß er mit dem dauernden Abwerfen der Schuld sich aus der Sphäre der Sittlichkeit ausschließt, und daß tatsächlich dann nur noch ein Glück zurückbleibt, das keines ist und in nichts besteht als der platten Zufriedenheit des selbstgefälligen, mit Geld und Gut gesegneten Menschen. — Sie schwärmen von einem »ewigen Leben« und ahnen nicht, daß das Glück des Lebens in seiner Vergänglichkeit ruht. Sie wollen sich das Glück »verdienen« und wissen nicht, daß nur der schuldige Mensch das Glück als Gnade im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit empfängt.

So entspringt die Pflicht einer Illusion und ihre Frucht kann nur Enttäuschung sein. Wie könnte es anders geschehen: aller Zweck ist die gedankliche Wiederholung und Herausstellung des problematischen Motivs im Menschen. Dieses Motiv, das hier im Zweck seiner Verwirklichung harrt, ist die tragische, versagende, in sich widerspruchsvolle Kraft des schuldigen Willens. Die Pflicht kann nichts anderes sein als

das Spiegelbild des Gewissens mit seiner Schuld, seinem Scheitern und seinen Widersprüchen. Was sich als Erfüllung der Pflicht darstellt, ist also nur die äußere Verwirklichung des inneren Konfliktes der Schuld.

Im Bewußtsein verlangt ein Mehreres vergeblich nach Einheit. Das Gewissen und sein Gesetz ist eben dieses Urteil innerer Zerrissenheit. Diese Zerrissenheit von Leben und Leben gibt der Erfüllung der Pflichten ihren Charakter. Es gibt für den handelnden Menschen niemals diese oder jene bestimmte, einzigartige Pflicht, die für sich der Erfüllung harrte als ein getrenntes Fädchen, das sich säuberlich auf seine Spule wickeln ließe. Es gibt nur einen Konflikt von Pflichten. Im Konflikt allein lebt die Pflicht, in ihm liegt ihr Sinn und Wesen, das Zeichen ihrer Herkunft aus Schuld und Unzulänglichkeit. Die Pflichten erst tragen den Konflikt der Schuld in die Welt hinaus.

Daß es Konflikte von Pflichten gibt, ist eine Tatsache, die kaum je bestritten werden konnte, aber die sich schwer mit einer Sittlichkeit vereinigen ließ, der die Schuld das fremde, feindliche Prinzip war. Es blieb nur übrig, diese Konflikte als eine zufällige, womöglich gar vermeidbare Verwirrung darzustellen, die mit dem Wesen der Pflicht nichts zu tun habe. — Aber eben das ist unrichtig: es kann nur Pflichten im Konflikte geben, für sich allein hat die einzelne Pflicht überhaupt gar keinen Sinn, sie wird zum Unsinn, zur Torheit, wenn nicht gar zur Unsittlichkeit. Man denke an einen Menschen, der die Pflicht gegen sich selbst bedingungslos durchführt; er würde über Leichen gehen. Man denke an einen Menschen, der sein Gut dem Armen schenkte und seine Familie darüber verhungern ließe.

Es ist das eben der Widerspruch des paradox gewordenen Denkens, daß die Pflicht, die ihr Leben, ihren Sinn und ihre Fruchtbarkeit nur in der Beziehung zu anderen Pflichten hat, nur in der Beziehung und Berücksichtigung anderer Pflichten lebt — Pflicht ist geradezu Rücksicht —, dennoch als absolute Pflicht auftritt und ihre Erfüllung als ein allemal und für alle Zeit sittliches Werk ausgibt. Es ist dieser Widerspruch des Relativen, das den Charakter des Absoluten annimmt, freilich das notwendige Versagen des Denkens, wie es die ganze sittliche Sphäre durchzieht und als unlösbares Paradox im Willen selbst lebt. Daher ist es keineswegs verwunderlich und liegt im Wesen der widerspruchsvollen Idee der Pflicht, daß man immer wieder versuchte, eine kodifizierte, absolute und allgemeine Pflichtenlehre der Welt zu schenken. Diese Versuche sind unfruchtbar: jene Kodices der Pflichten haben nie befriedigt und werden nie befriedigen. Dennoch wird es, solange der

Mensch Pflichten kennt, notwendig derartige Versuche absoluter Pflichtenlehren geben, auch diese nur als die paradoxen Denkmäler der letzten Illusionen des Denkens.

Diese absoluten Pflichten, die nur in Erfüllung eines äußeren Gebotes verwirklicht werden, haben mit Sittlichkeit nichts mehr gemein. Sie sind knöcherne und tote Formeln, die der Mensch weniger um des Guten willen befolgt als aus Angst vor Schuld und Reue, als künstlicher Schutz gegen die Qualen der Verantwortung. Hier mündet der Mensch, der sich das wahre Glück der Begnadung mit der Schuld zugleich verscherzt hat, in der leeren Zufriedenheit des gesicherten Lebens, in der Selbstgerechtigkeit und der grotesken Fratze des Sittenstolzes, die das Zeichen dafür ist, daß dem Menschen der letzte Funken von Sittlichkeit und Begnadung erloschen ist. Nicht der ist gut, der dem Armen gibt, um dem Gebot der Mildtätigkeit zu folgen und die Zufriedenheit der Pflichterfüllung einzustreichen: das ist ein Geschäft wie jedes andere. Sondern der ist gut, der dem Armen gibt und sich schämt, daß er der Gebende ist und doch nur so und nicht anders geben kann, der in der Tat die Schuld und das Versagen fühlt und schmerzlich erkennt, daß anderes nottäte, das über seine Kräfte geht. — Nicht der ist gut, der behaglich seiner Berufspflicht mit aller Pünktlichkeit nachgeht und sich das sanfte Ruhekissen des guten Gewissens erwirbt, sondern derjenige, der im Dienste einer Idee sich müht und den das Bewußtsein nie verläßt, daß er unwürdig dieser Idee nie zu ihrer Verwirklichung gelangen wird.

Lebendig bleibt die Pflicht als eine wahre Herausstellung des schuldigen Willens nur im Konflikte. Nur als äußeres Bekenntnis des inneren Schuldbewußtseins vor aller Welt. So verewigt sie die Schuld anstatt sie zu überwinden. Es ist hier wie stets, daß die Antworten, die wir geben, keine Lösungen sind, sondern bestenfalls Formulierungen der in uns drängenden Fragen. Der Konflikt der Pflichten gibt der Zerrissenheit des schuldigen Menschen die äußere Formel. Er ist nicht Lösung, nicht Erlösung, sondern bindet die Fessel fester noch, indem er sie ans Licht hält und unter die Menschen bringt.

In diesem lebendigen Konflikt gelangt der Mensch niemals zur Erfüllung auch nur einer seiner Pflichten. Was er hier gibt, muß er dort nehmen; wenn er hier Wunden heilt, muß er sie dort schlagen. Ueberall ist das Versagen, überall die Unzulänglichkeit, überall ein Verzicht und überall ein Opfer. Der Mensch schreitet von Opfer zu Opfer und er fühlt den doppelten Schmerz, nicht nur zu versagen, sondern opfern, verletzen, zurückstoßen zu müssen.

In aller lebendigen Pflichterfüllung wird geopfert. Das Opfer ist die letzte Konsequenz der Schuld und ihre Dornenkrone. Geopfert wird die Pflicht der Pflicht, das Leben dem Leben, das Glück dem Glücke. Auch Kant wußte, daß Sittlichkeit nicht ohne Leid und Opfer ist. Aber nicht »Neigungen« werden geopfert zugunsten irgendeiner »allgemeinen Maxime«, sondern Pflichten werden Pflichten geopfert. Jede lebendige Pflicht ist in Wahrheit eine Neigung, sie ist in ihrem opfervollen Versagen sogar der Traum eines Glückes, wie ihn nur der sittliche Mensch in der Notwendigkeit des Gewissens träumt. Nur wer das Leben, den Konflikt, die Schuld und das Glück aus der Pflicht strich und sie zu einem kalten, abstrakten Gesetze machte, erfand ihr gegenüber als die dunkle Folie ein ebenso erdachtes Schema von Schuld und Glück, als das Urböse, und erfand den Kampf der Neigung gegen die Maxime des sittlichen Denkens.

Im Konflikte allein, in der die Pflicht lebt, erhält sie die Weihe des Opfers. Die Neigung, die sich rund und voll befriedigt und satt wird, gehört lediglich der Natur und dem Tiere. Die Neigung aber, die im opfervollen Kampfe des Gewissens ringt, trägt im Versagen ein Glück der Begnadung, das in erneutem Opfer hinzugeben freilich das Schicksal des flüchtigen und vergänglichen Glückstraumes ist. Der sittliche Mensch schreitet in der Erfüllung der Pflichten von Opfer zu Opfer. Eltern treiben Raub an den Pflichten ihres Lebens um der Kinder willen, Kinder um der Eltern willen, der Mann um der Frau, die Frau um des Mannes und die Menschheit um Gottes willen. Gott als sittliche Macht ist der höchste Ausdruck der Opferwilligkeit der sittlichen Menschheit. — Das religiöse Opfer ist sittliche Tat. Und hier im Opfer — ob nun als Brandopfer auf dem Altar oder als Werk unter den Menschen — berührt die Sittlichkeit die Religion. Im Opferkult hat daher die Erneuerung der Religion durch die sittliche Revolution der Propheten begonnen.

Das Opfer macht den Menschen verehrungswürdig. Die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, der Gatten voreinander ist das dunkle Gefühl geschehener Opfer. Wenn etwas dem Menschen ein Recht gibt, vor den andern mit Ansprüchen hinzutreten, so ist es das Recht, das das Opfer gibt. Das Recht der Erziehung ruht auf dem lebendigen Bewußtsein des Zusammenhanges der Menschheit in der Schuld und der Bereitschaft zum Opfer. Mutterwürde ist Opferfreudigkeit. Die Kraft des Propheten ist die Kraft eines lebendigen Opfers der Menschheit.

Sühne ist der Sinn aller Pflichterfüllung, und sie ist es als das offene Bekenntnis der Schuld. In dem opfervollen und schmerzlichen Konflikt

der Pflichterfüllung spricht der Mensch vor aller Welt das innere Bewußtsein der Schuld aus. In seinen Opfern »läutert« sich das Schuldbewußtsein. Nichts anderes kann und darf die Sühne bedeuten als eine Läuterung, eine Reinigung, ein offenes, unzweideutiges Bekennen der Schuld. Das ist auch der Sinn der sühnenden Strafe und Buße, jenes unfreiwilligen Opfers, das die Welt dem Sünder auferlegt. Und sind nicht alle Opfer ebenso unfreiwillig wie freiwillig? Verlieren diese Gegensätze nicht hier ihre Bedeutung?

Buße und Sühne ist der Sinn der Pflichterfüllung im Werk: Das Werk, das geschaffen wird und auf das es ankommt, ist nicht diese oder jene Tat, sondern die Läuterung des Bewußtseins der Schuld, die Gesinnung. Die Gesinnung ist das Wesen der Tat, aber diese Gesinnung ist für die Mehrheit der Menschen nicht erreichbar ohne die Opfer der Sühne in Werken. Der alte Theologenstreit über die Werkheiligkeit verliert seinen Sinn: ist das Opfer nur Mittel, ist es Zweck? Diese Begriffe verflüchtigen sich vollends in den größten Gestalten der sittlichen Menschheit, die ihr ganzes Leben zu einem einzigen ungeheuren Opfer geweitet haben; denen der Sinn des Lebens, ihres Lebens war, ein Opfer zu werden. Als Sühnopfer der Menschheit stehen diese Märtyrer in der Geschichte, nicht als Vorbilder eigenen Wandels, nicht zur Nachfolge, aber als erschütternde Zeugen der ungeheuren Gewalt der Schuld, die sich nicht reiner und hinreißender offenbart als in der Gestalt des Heiligen.

Nicht aus Neigung handelt der Mensch, sondern aus Schuld und Leiden. Nicht Pflichten erfüllt er, denn alle Erfüllung ist Illusion. Im Kampfe der Pflichten zerbricht er sie und sich, und er zerbricht sie nicht um eines siegenden Guten willen, sondern Sieger bleibt in diesem Kampfe nur das Bewußtsein der Schuld. Es ist das einzige »Gute« in aller menschlichen Sittlichkeit, und darüber hinaus kommt der sittliche Mensch mit aller hingebenden Aufopferung nie.

Schluß.

Schuld ist das Zeichen des Menschentums und die letzte, ewig geheimnisvolle, nie ganz ergründbare Antwort auf das »Gnothi seauton« des Delphischen Gottes. Es ist die Quelle alles Leides wie alles Glücks. Es reißt den Menschen in Verzweiflung nieder und richtet ihn auf in Selbstvertrauen. Darum glaubt der schöpferische Mensch an sich um der Stunden der Verzweiflung willen. Er glaubt an sich um der Opfer

willen, die er gebracht hat. Opfer und nur Opfer geben dem Geist die Kraft und den Willen zum Unmöglichen.

Der Reichtum eines Lebens bemißt sich nach dem Maße dessen, was es andern Leben schuldig geworden ist. Das opfervolle Leben wächst von Jahr zu Jahr an Inhalt und Tiefe, Schuld häuft sich auf Schuld, Ketten schließen sich um Leben und Leben — bis endlich der Mensch in der letzten, ungeheuersten Tat, die wie alle sittliche Tat zugleich das ungeheuerste Versagen, der Verfall selbst ist, sein schuldgesättigtes Leben zu einem einzigen gewaltsamen Opfer zusammenfaßt: im Tode.

Der T o d ist die große Sühne des Lebens, das letzte Opfer der Schuld, das das erlöschende dem zurückbleibenden Leben darbringt. Darum heiligt der Tod den Menschen und es folgt ihm die Ehrfurcht der Lebenden, die Ehrfurcht vor einer übermenschlichen Tat des Opfers, durch das der Erlöschende die ganze Garbe seiner Schuld zusammengefaßt und abgeschlossen den Hinterbliebenen in den Schoß legt. Durch den Tod wird das zurückbleibende Leben aufs tiefste verschuldet, und in der bitteren und doch beglückenden Qual dieser Schuld umkränzt das zurückbleibende Leben die Bilder der Toten und streut ihnen Blumen aufs Grab.

Das ist der Sinn alles Todes, daß er die Ernte der Schuld im Herzen des Lebens steigert; und das Bewußtsein dieses dunklen, in uns wachsenden Reichtums ist das schmerzlich beglückende Gefühl der Pietät, das das eigene Leben mit dem seiner Toten heiligt.

KRISEN UND WANDLUNGEN IN DER GESCHICHTE DES HEGELIANISMUS.

PROLEGOMENA ZU EINER KÜNFTIGEN DARSTELLUNG.

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

Wenn der große Mensch, der das seltene Schicksal hat, mehr als einer Generation Licht zu spenden, in seiner irdischen Erscheinung dahin ist, so trägt die unsterbliche Gestalt, in welcher sein Geist nunmehr die Wanderschaft durch die Jahrhunderte und vielleicht durch die Jahrtausende antritt, zunächst noch eine Weile die Maske des Altgewordenen, des Vollenders.

Immer wieder machen wir diese Beobachtung in der Geschichte.

Und jene andere Beobachtung machen wir ebensooft: wenn sich dann, später, die starren Züge lösen, wenn hinter dem unerbittlich-fertigen Bilde des Alters die entwicklungsgewaltige Bewegtheit einer Jugend auftaucht — so kann das eine völlige Neuorientierung und unter Umständen eine geistige Revolution zur Folge haben. An diese Revolution hinwiederum pflegt sich die eigentliche Renaissance der Wirksamkeit eines solchen Gewaltigen anzuschließen.

Das nächstliegende Beispiel ist gewiß Goethe. Der alte Goethe beherrschte die Jahrzehnte nach seinem Tode, wie er die letzten Jahrzehnte seines Lebens beherrscht hatte. Die Wiederauferstehung des jungen Goethe dagegen war das Ergebnis einer langsam nach rückwärts schreitenden Entfaltung seiner nunmehr rein-geistigen Existenz — und es war kein Zufall, daß sie in die Revolutionszeit des Realismus und des Naturalismus hineinfiel. Die nach allen Seiten hin geründete Gestalt des in sich vollendeten Menschen-Alls Goethe vollends fängt erst heute an zu leuchten und geistiges Leben zu spenden. Und damit beginnt eine neue Epoche seiner Unsterblichkeit, damit beginnt seine Renaissance.

Aehnlich verhält es sich mit den anderen Großen im Reiche des Geistes. So lehrt uns die zwei Jahrtausende umfassende Geschichte des Platonismus, daß es der alte Platon, das verehrte Schulhaupt der Akademie, gewesen ist, der jahrhundertelang allein bekannt war und auf die philosophische Entwicklung eingewirkt hat. So erleben wir es eben jetzt, daß Wissen von den Anfängen, von den Ursprüngen, von den Wurzelgründen des Aristoteles aus verschütteten Quellen ins Bewußtsein dringt. Für die beiden Jahrtausende vor uns hat der Denker, dem man das Prinzip der organischen Entwicklung verdankt, keinen Werdegang gehabt. Er ist für sie niemals jung gewesen. Heute fängt er an wieder ein lebendiger Mensch zu werden [1]) und eine Aristoteles-Renaissance steht vielleicht vor der Tür.

Doch nicht voraus zu schauen gilt es hier, sondern rückwärts zu blicken.

Auch der Philosoph, dem wir das bewußte und zugleich freie Verhältnis zum Geschichtlichen, das unsere Geistesart von der früherer Zeiten so bedeutsam unterscheidet, vorzüglich verdanken — Hegel, der Vollender der modernen, d. i. der Kantischen Philosophie, der Systematiker des Historismus, der den Sinn in der Geschichte zu sich selber brachte — auch er hat das Schicksal eines solchen von dem Nachglanz des Alters zum Morgenrot einer vergessenen Jugend sich zurückentfaltenden Nachlebens gehabt.

Von den Jahrzehnten, die sein Geist erfüllt — von den Krisen und Wandlungen innerhalb des ideellen Kosmos, den er seinem Jahrhundert hinterlassen hat — davon soll im folgenden die Rede sein.

I.

Eine Zeit, die über Hegel weit hinaus zu sein glaubte: die Blütezeit naturwissenschaftlicher Forschung und die Werdezeit einer neuen, sich an Kant anschließenden kritischen Philosophie, hat unter Hegelianismus nicht viel mehr verstanden als das quantitativ zwar erhebliche, aber qualitativ bisweilen recht fragwürdige Produzieren der »Schule« in des Wortes enger und eigentlicher Bedeutung. Also die Leistungen eines Gabler, Hinrichs, Henning, Michelet, Hotho, Gans, Daub, Marheineke, Göschel, Rosenkranz u. a. m.

Bereits die Vertreter der folgenden Generation, die den Meister kaum mehr persönlich gekannt hatten — ich nenne Friedrich Theodor Vischer und David Friedrich Strauß — wurden zu den Ueberwindern des Hegelianismus gerechnet. Ludwig Feuerbach gar oder Karl Marx standen

1) Vgl. Werner Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Das Problem.

schon gänzlich außerhalb. Sie kamen wohl von Hegel her, aber sie hatten ihn, so schien es, vollkommen hinter sich gelassen. Einige der größten Historiker der Philosophie — Eduard Zeller, Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer — hielten zwar ausgesprochenermaßen an ihrem (obwohl gleichfalls modifizierten) Bekenntnis zur absoluten Philosophie fest. Aber das eigentlich Bedeutsame ihrer Leistungen hatte offenbar verhältnismäßig wenig damit zu tun. Sie waren trotz Hegel glücklicherweise keine apriorischen Konstrukteure; sie waren Empiriker und respektierten die Wirklichkeit.

Denker wie Richard Rothe und Alois Emanuel Biedermann vollends blieben doch wohl ihres Faches Theologen. Als Philosophen beurteilt konnten sie kaum dem Vorwurf entgehen: Männer des 18. Jahrhunderts zu sein, Kompromißleute und Epigonen.

Wir erkennen heute, daß diese Auffassung eng und unhaltbar ist. Was hier Hegelianismus heißt, das ist nur die erste Epoche innerhalb einer fortdauernden geistigen Bewegung. Es ist die Spanne Zeit, die noch ganz und gar im Banne des alten Hegel, des fertigen Systematikers, des Berliner Schulhauptes, des konservativen Staatsphilosophen steht.

Wird der Begriff des Hegelianismus an dieser seiner ersten Periode gebildet, dann müssen allerdings die nächsten Folgeerscheinungen einer konsequent fortschreitenden Entwicklung bereits als »Auflösung« gedeutet werden. Dann muß man mit Johann Eduard Erdmann sagen: »Der Zersetzungsprozeß der Hegelschen Schule beginnt bald nach dem Tode ihres Gründers« [1]). Systematische Neubauten wie Friedrich Theodor Vischers Aesthetik oder Kuno Fischers Logik und Metaphysik haben dann bloß als »Rekonstruktive Versuche« (Erdmann) zu gelten. Geschichte des Hegelianismus überhaupt wird zu einer Art von Krankheitsgeschichte, zur Leidensgeschichte einer philosophischen Idee, die nicht mehr recht leben und noch nicht recht sterben kann. —

Nun haben aber die philosophiegeschichtlichen Forschungen der letzten zwanzig Jahre immer nachdrücklicher zum Bewußtsein gebracht: der alte Hegel ist keineswegs der ganze Hegel. In Diltheys meisterhafter, bahnbrechender Darstellung haben wir ihn mit einem Male jung auftauchen sehen — nicht ohne großen, ja überwältigend großen Eindruck. Seitdem gibt es einen Neuhegelianismus. Seitdem weiß man: die fertige Schulform des anti-romantischen Kulturphilosophen ist nur die eine Seite der Hegelschen Weltanschauung. Sie findet ihre notwendige Ergänzung in der beweglichen Lebensfülle, die den jugendlichen Denker zur Auf-

1) Grundriß der Geschichte der Philosophie II[4], S. 641.

lösung der ewigen Probleme des Irrationalen — Gottes, der Liebe, des Lebens, des tragischen Konfliktes — gedrängt hat. Hegels Panlogismus ist nur die zeitgebundene Antwort auf einen überzeitlichen Fragenkomplex. Wer ihn in Wahrheit verstehen will, der darf ihn nicht dogmatisch hinnehmen: der muß zu den Problemgründen hinuntertauchen, um dem Unaussprechlichen die Problem s t e l l u n g abzugewinnen, aus der die Problem l ö s u n g alsdann mit Notwendigkeit erfolgt.

In der Tiefe einer jeden großen Philosophie pulsiert rätselhaft ein lebendiges Geheimnis. Es ist wie die verborgene Quelle auf dem Grunde eines Sees. Man kann den See sein eigen nennen, man kann jeden Winkel seines Gestades durchforschen, man kann sich in ihm tummeln, man kann darin ertrinken — und man kann bei alledem keine Ahnung haben, von wannen die Wasser kommen, die ihn speisen. Und so kann man auch ein philosophisches System besitzen, kennen, sich darin tummeln und selbst daran zugrunde gehn — ohne um sein lebendiges Geheimnis zu wissen.

Die J u g e n d a u f z e i c h n u n g e n Hegels sind es, die das Geheimnis seiner Philosophie spürbar werden lassen. Die »Schule« hat diese Dokumente kaum gekannt. Bloß der geistreiche Rosenkranz hatte eine Ahnung von ihrem Gehalte. Aber auch er verstand es nicht, sie in eine organische Verbindung zu dem fertigen Systeme zu bringen, das ihn noch ganz erfüllte, dessen feste Gefügtheit zwar zu Aus- und Umstellungen im einzelnen, nicht aber zu einem »Neubau von innen heraus« die Möglichkeit gab. Weit leichter ließ es sich ganz beiseite schieben.

So war es der a l t e Hegel, der damals lebte — so war es n u r der alte Hegel, der damals starb.

Wer aber heute wieder mit Hegel zu philosophieren beginnt, wer in die Folge der Jugendschriften sich versenkt und dabei mit geschichtlichem Sinne sich dauernd die Voraussetzungen vergegenwärtigt, unter denen sie geschrieben sind — der findet den jungen Hegel auch im alten wieder. Er lernt begreifen: der unfertige Fragmentist gibt den Schlüssel zum Verständnis des fertigen Systematikers! Die starre Maske des von der »Schule« überlieferten Hegel-Bildes fängt an lebendig zu werden. Unverlorene Jugendzüge treten sprechend hervor.

Jedoch nicht nur Hegel verwandelt sich unter dem Eindruck der Wiedergeburt seines jungen Menschen. Auch das, was man als Hegelianismus bezeichnet, bekommt ein vollkommen neues Ansehen.

Jene Späteren, die hergebrachtermaßen für die Totengräber des Hegelianismus gelten — also in erster Linie Ludwig Feuerbach, aber auch die anderen alle, die gleich ihm mit zunehmendem Alter immer »empirie-

frömmer« und »realistischer« wurden — sie stehen eigentlich dem jungen Hegel (den sie gar nicht kannten) viel weniger fremd gegenüber als dem systematischen Vollender!

Ich darf wohl bemerken, daß mir diese merkwürdige Tatsache erstmalig beim Studium Friedrich Theodor Vischers aufgefallen ist [1]). Aber ich glaube, daß ihr über Vischer hinaus eine generelle Bedeutung zukommt, ja, daß Ludwig Feuerbach selbst sogar ein viel weniger kompliziertes Beispiel darstellt als Vischer. Man mache doch nur einmal den Versuch, die Philosophie des Menschen, der Liebe und der Religion Ludwig Feuerbachs mit den Ideen des jungen Hegel überhaupt zusammenzuhalten — und es wird nicht allzu schwer fallen, die Lebensphilosophie herauszuarbeiten, die beide Denker trotz aller persönlicher und zeitlicher Gegensätze insoferne verbindet, als sie auf der gemeinsamen Grundlage des 18. Jahrhunderts in die Problembezirke des Irrationalen vorstoßen. Und noch einen Dritten will ich nennen, der in Hegelscher Luft gelebt hat, ohne sich in die Bande des Hegelschen Systemes zu begeben, der aber das »Geheimnis« der Gedanken, die ihn umschwirrten, besser erfaßte als mancher formelfeste Anhänger der Schule: Friedrich Hebbel. Hebbel hat sich jene tiefsinnige, auf geschichtsphilosophischem Grunde ruhende Theorie des Tragischen erarbeitet, die der junge Hegel am Schicksal Jesu entwickelte, während sie in die Vorlesungen über Aesthetik nur teilweise und in einer minder-ursprünglichen Form eingegangen ist [2]).

Auch an Hebbel, der (besonders in seiner letzten Zeit) jede Verbindung mit Hegel aufs schroffste abgelehnt hat, läßt sich also nachweisen, daß der vermeintliche »Zersetzungsprozeß« der Hegelschen Ideen keine Zerstörung, sondern nur eine Metamorphose bedeutet: keinen Tod, sondern ein neues Leben. Und selbst Strauß, so gut wie Feuerbach und Vischer, sprengt lediglich die Altersform des Hegelianismus. Von der zentralen Stoßkraft des jungen Hegel lebt er bis in seine letzte Schrift hinein.

Das kann natürlich nur im Rahmen einer ausführlichen Geschichte des Hegelianismus überzeugend dargestellt werden. Diese aber würde zeigen: e i n breiter Ideenstrom erfüllt in zusammenhängendem Flusse von der Zeit des jungen Hegel an das gesamte 19. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag. —

Und noch unabweisbarer, noch überzeugungskräftiger wird diese Auf-

---

1) Vgl. meine Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte der Hegelschen Gedankenwelt« 1920.

2) Vgl. meinen einleitenden Aufsatz »Hebbel und Hegel«, Preußische Jahrbücher 1922. Eine Fortsetzung folgt.

fassung, wenn man gleichzeitig vom Althegelianismus nach vorwärts — vom Neuhegelianismus nach rückwärts blickt.

Die Weltanschauung, aus der heraus Wilhelm Dilthey der Plan einer Phänomenologie der Metaphysik, einer Geschichte des evolutionistischen Pantheismus, erwuchs — der idealpositivistisch gesinnte Historismus — steht dem konkreten Denken Hegels näher als sich mancher Historiker des Deutschen Idealismus träumen läßt. So konnte es geschehen, daß Dilthey die Darstellung des jungen Hegel überhaupt gelang, daß er hier den Grund- und Schlußstein seiner Studien zur Geschichte des deutschen Geistes suchte und fand.

Als Johann Eduard Erdmann den Versuch machte, in den letzten Abschnitten seines Grundrisses die Schicksale der Hegelschen Philosophie darzustellen, da war es noch nicht möglich, eine »Linie« zu bestimmen — denn dazu gehören mindestens zwei feststehende Punkte. Erdmann hatte nur einen einzigen Punkt: Hegels Tod und Vermächtnis. Hieran angeknüpft verlaufen sich die Fäden ins Ungewisse.

Der heutige Historiker des Hegelianismus verfügt über eine doppelte Richte. Den einen Markstein bildet für ihn wie für Erdmann das Lehrgebäude, das System am Anfang des 19. Jahrhunderts. Den anderen Markstein erblickt er in der Entdeckung des jungen Hegel am Anfang des 20. Jahrhunderts. Durch diese beiden Punkte ist der breite Ideenstrom im großen und ganzen eindeutig bestimmt. Daß sie keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende bezeichnen, ist selbstverständlich.

Die Jahrzehnte, welche sie einschließen: die mannigfachen Krümmen und Wenden des Stromes — die wechselnde Richtung des Weges, den er nimmt — die fremden Flüsse, die er an sich reißt — die Masse seines Inhaltes, welche versickert, verdampft, verloren geht — das im einzelnen festzustellen und verstehen zu lassen, ist die nächste Aufgabe einer Geschichte des Hegelianismus.

2.

Da nun im Rahmen einer kurzen Abhandlung nicht einmal angedeutet, geschweige denn auseinandergesetzt werden kann, wie diese schwierige Aufgabe allenfalls zu lösen ist, so habe ich mein Thema von vornherein enger gefaßt.

Daß »Hegelianismus« einer am ganzen (und nicht bloß am alten) Hegel zu orientierenden Bewegung das geistige Gepräge gibt, steht fest. Auch kennen wir die zwei Haupt-Richtungspunkte, durch welche diese Bewegung sich bestimmen läßt: das System am Anfang, die zur Mono-

graphie gestalteten Jugendschriften am Ende. Was es jetzt festzustellen gilt, sind die kritischen Momente, welche einschneidende Wandlungen bewirkt haben. Mit ihrem Nachweis wird zugleich der Gesamtkomplex des Hegelianismus von selbst in größere Abschnitte zerfallen. Sind diese deutlich geworden, dann habe ich mein Ziel erreicht.

»Nie geschlossen, oft geründet« sagt Goethe. Sein Wort gilt nicht bloß für ihn selbst, sondern auch für die Philosophiegeschichte und besonders für Hegel.

Auch Hegels System war ein Zusammenschluß, aber kein Abschluß. Was für eine Riesenkraft dazu gehörte, um die disparaten Elemente zu vereinen, aus denen es besteht — was für Brücken geschlagen werden mußten, um den Zusammenhang zu ermöglichen, den es darstellt — das kann nur der ermessen, der Hegels geistige Entwicklung kennt. Nur scheinbar stand er da als die reife »einsammelnde Herbstnatur« (Rosenkranz); der Zeit der Ernte waren Frühling und Sommer vorhergegangen und an Gewitterstürmen und Hagelschlägen hat es nicht gefehlt.

Und wenn Hegels System bald nach seiner Vollendung für ungenügend befunden wurde, wenn die Kritiker kamen und es von allen Seiten unterminierten, wenn selbst die Freunde umfangreiche Stücke wie z. B. die Naturphilosophie preisgeben zu müssen glaubten — so zeigt das eben, daß die Risse wieder auseinanderklafften, daß die Brücken wieder zusammenstürzten, sobald der Meister nicht mehr das Ganze aus der Kraft seiner persönlichen Weltanschauung heraus beherrschend zusammenhielt. Kritik, die Herbart, Schleiermacher u. a. m. von außen übten, kam natürlich hinzu. Aber keiner dieser Denker hat sich ja doch auf die Dauer durchgesetzt, keiner hat für sich selbst den Sieg davongetragen und das Erbe des Deutschen Idealismus angetreten. Die Kritik von innen dagegen: die Kritik eines Feuerbach, eines Strauß, eines Marx ist siegreich über das Hegelsche System hinweg- und hinausgeschritten. Von ihr kann man aber auch sagen: sie ist nichts anderes als die Wiedergeburt schwerer Krisen, die Hegels Denken selber bereits durchgemacht, die aber schließlich der Systembaumeister in ihm niedergekämpft und überwunden hatte.

Hier tritt die Notwendigkeit klar zutage, sich auch bei der Geschichte des Hegelianismus immer Hegel — und zwar nicht den Hegel des Hegelianismus, sondern den ganzen Hegel, wie er uns heute deutlich wird — vor Augen zu halten. Und ist es denn nicht etwas Selbstverständliches? Wie man bei einer Geschichte des Platonismus sich doch selbstverständlich immer an Platon orientieren muß — aber nicht an dem Platon des

Platonismus, sondern an dem wirklichen Platon — so ist es eben auch hier. Um die Wandlungen im Hegelianismus wahrhaft zu verstehen, dazu kann das System gar nicht genügen; denn mit dem System beginnt ja eigentlich schon der Hegelianismus, d. h. eben das, was verstanden werden soll! Man muß sich unter allen Umständen die Mühe machen, auf Hegel selber zurückzugehen.

Für den Augenblick, wo es sich nur um eine grobe Gliederung handelt, genügt natürlich eine Betrachtung des Hegelschen Entwicklungsganges im großen und ganzen. Sie ergibt folgendes:

Hegels Denken sowohl wie seine ganze philosophische Persönlichkeit überhaupt hat zwei bedeutungsvolle Krisen durchgemacht. Die erste bezeichnet den Abschluß seiner Jugendzeit und die zweite den Beginn seines Alters.

Hegels Jugend, die mit dem 18. Jahrhundert ungefähr gleichzeitig zu Ende geht, ist (wie bereits angedeutet) einerseits durch die Beschäftigung mit Problemen ausgezeichnet, von denen wir heute sagen, daß sie »Irrationales« betreffen — und darin ist er ein Nachfolger Rousseaus und Hamanns und ein Zeitgenosse Herders. Anderseits ist ein rationalistischer Zug unverkennbar, der öfters zurückgedrängt immer wieder die Oberhand bekommt — und darin ist er ein Nachfolger Lessings und ein Zeitgenosse jenes Kant, der das Buch »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« geschrieben hat. Platon, der Irrationalist und Intellektualist zugleich war, ist der Führer dieses zwiegeteilten jungen Hegel. Hölderlin, der Freund der Griechen, ist sein Freund. Ein lebhaftes politisches Interesse ist vorhanden und natürlich steht der Sinn nach Freiheit. Theologisch-politische Traktate werden geschrieben. Von »Weltfremdheit« kann nicht eigentlich gesprochen werden: Hegel zeigt vielmehr überall einen auffallend gesunden Instinkt für das »Tatsächliche«, für das »Konkrete« in Natur und Geschichte. Er interessiert sich für alles, ungeheure Stoffmassen ordnet und bewahrt er in seinem Gedächtnis. Auch in die (freilich noch sehr in den ersten Anfängen steckende) Naturwissenschaft arbeitet er sich nach Kräften ein: wir haben eine Naturphilosophie aus dem Jahr 1802 von ihm, die von der Schellingschen toto coelo verschieden ist.

Da geschieht das Unerwartete, das Große. Hegel fühlt sich dazu genötigt, der Gedankenfülle, welche die »deutsche Bewegung« an ihn heranträgt, von sich aus eine neue Form zu geben. Das sogenannte »Erste System« ist noch, wenn man es auf einen Generalnenner bringen will: platonisch. Jugenderleben wird begrifflich umgeschmolzen; im einzelnen

schließt sich Hegel bald Kant, bald Fichte an. Aber schon beginnt, was bereits Rosenkranz als die phänomenologische Krise bezeichnet hat. Die Probleme bleiben die alten, doch wird um eine durchgreifende Methode gerungen. Das Verhältnis zu Kant klärt sich in dem später oft präzisierten Sinne. Aristoteles bekommt immer mehr Macht über Hegel. Als leitende Idee bildet sich heraus: Konzentration des Kosmos in jeder Gestalt, Konzentration des Geistes in jedem Begriff, Konzentration der Ewigkeit in jeder Sekunde. War die Freundschaft mit Hölderlin für Hegels Jugend bezeichnend, so möchte ich sagen, daß er jetzt der gegenseitigen Hochschätzung wert geworden ist, die ihn zeitlebens mit Goethe verbunden hat. Die politischen Anschauungen wandeln sich im gleichen Sinne. Hegel bekommt Verständnis für die »Geschäftsführer des Weltgeistes«. »Ich sah den Kaiser (schreibt er von Napoleon) — diese Weltseele.« »Es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt concentrirt, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreifft und sie beherrscht.« Um so mehr entfremdet sich Hegel der Romantik, je mehr es ihm gelingt, ihre geheimsten Wünsche begrifflich zu fixieren.

Die Krisis löst sich in der Phänomenologie des Geistes. Dieses Werk ist eine Selbstbefreiung, eine logische Rechtfertigung des eigenen philosophischen Bewußtseins. Es ist Hegel nicht wieder gelungen, die Vision seiner »Welt« in einer ähnlich ergreifenden Weise zur Darstellung zu bringen — und in diesem Sinne ist die Phänomenologie des Geistes sein Meisterstück. Aber sie blieb eine Propädeutik. Die eigentliche »Philosophie« hatte Hegel noch vor sich. —

Es folgen Jahre voll ausdauernder kontemplativer Denkarbeit. Man merkt: Hegel ist im Reiche des reinen Logos seßhaft geworden. Die »Erste Logik«, die ihn als ringenden Privatdozenten zeigt, liegt weit hinter ihm. In Nürnberg arbeitet der Gymnasialrektor Hegel die »Große Logik« aus. In ihr siegt Aristoteles über Platon. — In der Fülle seiner reifen Gedanken, ein Mann, folgt Hegel dem Rufe nach Heidelberg und die Enzyklopädie legt Zeugnis davon ab, wer er ist und was er will.

Es muß auffallen, in welch hohem Grade Hegel in dieser seiner zweiten Periode die Fühlung mit den Problemen seiner Jugend verloren hat. Was sie auszeichnet, ist Panlogismus in des Wortes eigentlichster Bedeutung. Eine dreibändige Logik steht im Mittelpunkt dieser Mannesjahre! Hinter ihren Problemen treten die universalen Interessen der Jugend weit zurück. Aber die Reaktion konnte nicht ausbleiben. Man beschäftigt sich nicht ungestraft jahrelang mit den »Gedanken Gottes vor der

Schöpfung«. Die Jugendprobleme Hegels forderten ihr Recht: die praktischen, die theologisch-politischen. Dies führte die Alterskrise herbei.

Sie löste sich in der Rechtsphilosophie. Ruckartig gewinnt hier Hegel die Tatsachenfrömmigkeit seiner Jugend zurück: jenen Respekt vor der Wirklichkeit, vor der konkreten Fülle des Gegebenen, die er im Begriff erkannt hatte und nun überall wiederfand als »das Vernünftige«. Abermals gehen die politischen Anschauungen den philosophischen parallel. Abermals läßt sich ein persönliches Verhältnis anführen, das für die Spätzeit ähnlich charakteristisch ist, wie das zu Hölderlin für die Jugend, wie das zu Goethe für die mittlere Periode der Phänomenologie. Aber es ist ein Mißverhältnis: die Gegnerschaft zu Schleiermacher.

Die letzten zehn Lebensjahre waren dem Ausbau und dem Vortrag des Systemes gewidmet. Die »Schule« hat es veröffentlicht und der »Schule« gehört es an. Wohl ist es Hegels letzte und größte Leistung. Aber nur der wird es in Wahrheit verstehen, der begreift, wie es den Geist seiner Jugend in sich »aufgehoben« verbirgt — wie der alte Goethe steif und wunderlich ein Geheimnis verbarg: das Geheimnis seines Lebens.

Und nun das Ergebnis dieses kurzen Ueberblicks!

Ich denke: beide Krisen — die Umschwünge an der Doppelwende der Jugend und des Alters — lassen sich unschwer aus einer einzigen durchgreifenden Eigentümlichkeit des Hegelschen Philosophierens ableiten.

Hegels Weltanschauung ist real-idealistisch: sein Denken sucht konkrete Sättigung mit äußerster Abstraktion, seine Anschauung empirische Gebundenheit mit kritischer Analyse zu vereinigen. In seiner eigenen Sprache ausgedrückt: Verstand und Vernunft fallen vom Standpunkt der Vernunft aus zusammen, aber der Verstand hält gleichzeitig den Gegensatz fest — ein Widerspruch [1])! Die Notwendigkeit dieses Widerspruchs nachzuweisen war die Aufgabe der Logik. Aber er war schon vordem in ganz anderen (in irrationalen) Sphären erlebt worden. Dies zeigen die Jugendschriften und damit enthüllen sie das Hegelsche »Geheimnis« besser als seine ganze spätere Philosophie. —

Die Aehnlichkeit mit Aristoteles muß hier auffallen. Auch Aristoteles ist ein Realidealist. Auch er sucht den Bios mit dem Logos: die höchste Lebensfülle mit der losgelöstesten Denkform zu vereinigen. Nominalismus und Realismus beweisen, daß es ihm nicht ganz gelungen ist.

---

1) Als solchen bezeichnet Hegel den Sachverhalt. Bedenken gegen seine Auffassung habe ich an anderem Orte vorgebracht.

Aber Hegel? War ihm die Synthese geglückt?
Antwort gibt die Geschichte des Hegelianismus.

3.

An Hegels Grab ist das Wort gefallen, daß sich nun die Satrapen in Alexanders Reich zu teilen hätten. Ueber seine geistreiche Formulierung hinaus hat der Redner recht behalten. Ein nicht endenwollender Diadochenkrieg begann.

Für uns sind diese Kämpfe bloß symptomatisch interessant: das Wühlen im System spricht für die Unzufriedenheit mit der fertigen Leistung.

Ueberprüfen wir dagegen die Bewegung der Folgezeit, durchmustern wir ihre Erscheinungen mit an Hegels Werdegang geübtem, an Hegels problematischsten Entscheidungen geschärftem Auge — dann machen wir eine merkwürdige Entdeckung. Beide Krisen, die Hegel zu überwinden hatte, kehren auch im Hegelianismus wieder — bloß in umgekehrter Reihenfolge. Es ist geradeso, als müßte sich das 19. Jahrhundert auf einem Wege, den Hegel nach vorwärts gebahnt hatte, von dem erreichten Ziele aus (dem System) wieder zurückfinden nach einem vergessenen Ausgangspunkt.

Die Alterskrise Hegels bedeutete die Wiedergewinnung der »praktischen« Philosophie seiner Jugend von einer überwiegend abstrakt-logisch gearteten Denkperiode aus.

Im Hegelianismus werden die Fäden gleichsam wieder abgewickelt, die Hegel in seinem Systeme aufgespult hatte. Der kritische Moment trat ein, in welchem — umgekehrt wie bei Hegel — konkretes Anschauen und praktische Entscheidung nach einer logischen Form zurückdrängten.

Nicht als ob eine neue Logik entstanden wäre. Aber die Problemstellung ist nichtsdestoweniger logisch, aus der heraus Ludwig Feuerbach — denn er ist es, auf dessen Namen diese erste Krise des Hegelianismus getauft werden muß — die Hegelschen Gedanken kritisierte. Er fragte auf Grund der Religionsphilosophie, der Rechtsphilosophie, vor allem aber der Naturphilosophie Hegels: ist die Hegelsche Logik wirklich fähig, diese konkrete Fülle zu tragen? Läßt sich der Uebergang vom Denken zum Sein, wie sie ihn faßt, wirklich halten, wenn man bedenkt, was dieses Sein alles zu gründen und zu füllen hat? Und er verneinte diese Frage.

Feuerbach hat seine Gedanken später — vereinsamt, verarmt, jeglicher Fühlung mit der weiter fortschreitenden Philosophie beraubt — aufs bedauerlichste vergröbert. Seine Bedeutung beruht auf den früheren

Schriften: auf seiner »Kritik der Hegelschen Philosophie« (1839), auf seiner »Philosophie der Zukunft« (1843). Von ihnen kann man sagen: Feuerbach hat die Hegelsche Logik »zum Materialismus sublimiert«.

Mit einem mächtigen Wirklichkeitssinn begabt, Sinnenmensch und Dialektiker zugleich, trat Feuerbach dem alten Hegel entgegen. Er war kein großer Philosoph, aber er wird nicht vergessen werden können. Wenn Einer unter den Hegelianern ein »Geschäftsführer des Weltgeistes« heißen darf, dann Ludwig Feuerbach. Er arbeitete, getrieben von einer Notwendigkeit. Er war eine Natur. Sein Ausspruch charakterisiert ihn: »Logik lernte ich auf einer deutschen Universität; aber Optik, die Kunst zu sehen, lernte ich auf einem deutschen Dorfe.«

Darzustellen, wie das Problem der Religion und der Liebe für Feuerbach im Mittelpunkt seines Philosophierens standen, und wie er sich so beinahe (wenn er nämlich aus den Grenzen des »bloß Natürlichen« hätte heraustreten können!) bis zu den Problemen des jungen Hegel zurückgearbeitet hätte — würde zu weit führen. Aber darauf muß hingewiesen werden, daß man sich die Wirkung seiner Persönlichkeit gar nicht mächtig genug vorstellen kann. Feuerbach ist eine geistige Wetterscheide: er trennt zwei Generationen. Strauß, Erdmann, Haym, Kuno Fischer, Friedrich Theodor Vischer — alle sind sie durch sein Erlebnis hindurchgegangen, alle haben sie sich mit Feuerbach auseinandersetzen müssen. Lassalle hat ihn noch energisch abgelehnt: er gehört der älteren Generation an als ein echter Schüler Fichtes und Hegels. Engels dagegen hat ihn mit vollen Zügen in sich aufgenommen. Und es ist bemerkenswert, wie nun nach Feuerbach — natürlich nicht so einseitig, nicht so radikal wie er, aber immerhin durch ihn bestimmt — die größten Leistungen geboren werden, welche die Geschichte des Hegelianismus überhaupt enthält. Es ist, als hätte er mit jugendfrischem Dreinfahren den Fluch der Sterilität von der Hegelschen Philosophie hinweggenommen, der auf dem Systeme zu lasten schien. Die Kraft zur empiriegesättigten Darstellung geistiger Erlebnisse im Medium des Gedankens, wie wir sie an der Phänomenologie des Geistes bewundern, kehrt wieder und manifestiert sich in umfassenden Werken. So vereinigt Vischer in seiner Aesthetik konkrete Gegenstandserfahrung mit geistvoller Spekulation. So nehmen Kuno Fischer und Johann Eduard Erdmann eine Neugestaltung der Logik vor, die der Hegelschen gegenüber als »empiristisch« zu bezeichnen ist.

Gleichzeitig freilich konstatieren wir einen Weitermarsch von Feuerbachs radikalen Gedanken. Die Philosophie geht ein Bündnis ein mit

der siegreich vorwärtsdringenden Naturwissenschaft, deren Ergebnisse zuletzt Emil du Bois-Reymond — neben Kuno Fischer vielleicht der einflußreichste Universitätsdozent seiner Zeit — wirkungsvollst auf dem Katheder vortrug. In seiner letzten Schrift, in dem »Nachwort als Vorwort« zum Alten und Neuen Glauben, beruft sich Strauß [1]) auf Du Bois-Reymond.

Zweifelsohne war es ein Irrweg, auf den die »äußerste Linke« des Hegelianismus nach und nach geraten war. Er führte überhaupt aus der Philosophie hinaus und Feuerbach hatte ganz recht, wenn er zuletzt erklärte: keine Philosophie zu haben, das sei seine Philosophie.

Aber schon nahte sich die zweite Krise der Hegelschen Bewegung, die nicht nur aus dem Irrhain des Materialismus gründlich hinausführen, sondern auch weiterführen sollte — hinaus selbst über jene hervorragenden, durch Feuerbach hindurchgegangenen und zu großen Schöpfungen vorgedrungenen Meister: Erdmann, Zeller, Kuno Fischer.

Diese nämlich waren samt und sonders ausgesprochene Intellektualisten. Jetzt aber sollte der Schritt von dem »mittleren« Hegel der Logik — zurück zu dem jungen Hegel, dem Irrationalisten, vollzogen werden!

Es liegt in ihrer Natur, daß diese zweite Krise nicht in gleicher Weise von einem einzigen Manne getragen wird wie die erste. Will man sie dennoch mit einem Namen bezeichnen, dann ist man zu dem Paradoxon gezwungen, sie auf Schleiermacher zu taufen.

Von der religiösen Erfahrung ausgehend naht eine neue Erkenntnis. Als Religionsphilosoph aber wirkte Schleiermacher von Anfang an neben Hegel gleich mächtig. Schon Richard Rothe, der Verfasser der fünfbändigen »Theologischen Ethik« (1845/48 und 1867/71), die eigentlich ein System der Philosophie darstellt, ist gewissermaßen Irrationalist. Und Alois Emanuel Biedermann wollte in seiner »Christlichen Dogmatik« (1868 und 1884) eine positive Ergänzung zu David Friedrich Strauß geben — aus dem Geiste Schleiermachers [2]).

Langsam vollzog sich dieselbe Wandlung auch auf dem Gebiete der

---

1) Strauß hatte, während er seine meisterhaften Biographien schrieb, die Fühlung mit der Entwicklung der philosophisch-theologischen Probleme einigermaßen verloren. Es ist ihm ähnlich gegangen wie Hegel. »Ruckartig« gewann er im »Alten und neuen Glauben« den Boden der Jugendprobleme zurück.

2) Kierkegaards Hegelkritik ist hier anmerkungsweise zu erwähnen. Sie hatte ganz ähnliche Motive wie die der Schleiermacherianer, doch ist Kierkegaards Irrationalismus viel stärker oder vielmehr paradoxer. In Deutschland blieb sie so gut wie unbekannt.

Aesthetik. Der späte Friedrich Vischer, Robert Vischer u. a. wiesen auf das Irrationale im Schönen hin.

Doch ich darf schließen. Es braucht nicht ausführlich gezeigt zu werden, wie auch noch das Irrationale im Leben sich geltend machte, wie der Stern Schopenhauers — der es schon längst verkündet hatte — zu steigen anfing. Und wie schließlich die Erkenntnis des Irrationalen in der Geschichte sich Bahn brach — den letzten Rest des Hegelschen Systemes zerstörte — aber dafür einer Auffassung Platz machte, der wir u. a. Diltheys Jugendgeschichte Hegels verdanken.

Ein letztes Wort. Im Neukantianismus erblicke ich keine Krise des Hegelianismus aus dem einfachen Grunde, weil ohne Kant Hegel gar nicht möglich ist. Der Geschichtschreiber des Materialismus wird in Kant eine Klippe erblicken, an der das Lehrgebäude, dessen historische Entwicklung er schildert, zu zerschellen droht. Der Geschichtschreiber des Hegelianismus nicht.

Nicht umsonst war es das Werk eines Hegelianers, Kuno Fischers, das den Neukantianismus recht eigentlich heraufführte. Kant steht nicht im Gegensatz zu Hegel, sondern einfach vor ihm. Die neukantische Philosophie aber ist geeignet die logischen Mängel des historischen Hegelianismus aufzudecken. Sie wird über den alten und den jungen Hegel hinaus zu einer Renaissance des ganzen Hegel oder, wenn man will: zu einer Renaissance des Deutschen Idealismus führen.

Nachwort.

Mit der Veröffentlichung der vorliegenden Skizze — meiner am 3. Mai 1924 an der Universität Heidelberg gehaltenen Antrittsvorlesung — bezwecke ich nichts anderes als die vorläufige Mitteilung eines Arbeitsergebnisses: nämlich die Auffassung von den Schicksalen der Hegelschen Philosophie, wie sie sich mir nach und nach herausgebildet und dargestellt hat. Nicht nur auf literarische, sondern auch auf sachliche Ausführlichkeit wurde bewußt verzichtet; auch habe ich keine nachträglichen Erweiterungen des ursprünglichen Wortlautes vorgenommen.

Dafür möchte ich anhangsweise noch hinzufügen, was vielleicht zur Verdeutlichung meines Standpunktes dienen kann.

I.

Hegel hat bisher immer für ein Ende gegolten (vgl. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel I, Seite 5 f.) und in gewissem Sinne ist er es auch. Aber: wie es eine zwiefache Kant-Auffassung gibt — nämlich eine solche, die Kant sich aus dem 18. Jahrhundert heraus entwickeln läßt (Paulsen), und eine solche, die in Kant den Anfang der Deutschen Bewegung sieht (Windelband) — so gibt es auch eine zwiefache Hegel-Auffassung.

Die erste ist gewissermaßen »mechanisch«: sie läßt verstehen, wie Hegel geworden ist. Die zweite dagegen ist recht eigentlich »dynamisch«: sie läßt begreifen, was eigentlich alles in Hegel steckte, was er gewesen ist. Sie faßt Hegel als eine Fülle gebundener Kraft auf, die sich im Hegelianismus entfalten sollte. Und zwar ergänzen sich beide Auffassungen. Keine darf um der anderen willen zu kurz kommen.

Nun scheinen mir aber die beiden ersten größeren Hegel-Darstellungen, die Bücher von Rosenkranz und von Haym, mit großer Zähigkeit fortzuleben und weiterzuwirken. Bei Rosenkranz begreiflich und recht; denn hier haben wir die offizielle Biographie, sozusagen im Auftrag der »Schule« geschrieben von einem Manne, der Hegel noch selber gekannt hat. Haym dagegen ist ganz rationalistisch und im Sinne des Achtzehnten Jahrhunderts verfahren. Er hat Hegel »erklärt« aus einer negativen Einstellung heraus. Und die literarische Form seines Werkes hatte solche Macht, daß man glauben durfte, die Sache sei gut, wenn man nur alles Negative weggebracht und durch Positives ersetzt hätte. In diesem Sinne schrieb Rosenkranz seine Apologie.

Es handelt sich aber darum, die ganze Haymsche Methode als einseitig zu entlarven und mit Hilfe einer ganz anderen zu ergänzen. Das ist die wahre Apologie Hegels gegen Haym. Sie ist noch nicht geschrieben und kann auch noch gar nicht geschrieben sein, weil sie einen größeren Abstand vom Neunzehnten Jahrhundert voraussetzt: einen genügend weiten Abstand um einen Gesamtüberblick haben zu können, um beurteilen zu können, was das Hegelsche Gedankengut bis auf den heutigen Tag bedeutet hat.

Hegel und der Hegelianismus gehören zusammen. Der eine muß aus dem anderen heraus begriffen werden. Aber dahinter steht die noch umfassendere Forderung: beide einzubauen in eine Geschichte des Deutschen Idealismus, die wirklich diesen Namen verdient. Wilhelm Dilthey hat damit begonnen und wir müssen sein Werk fortsetzen.

2.

Ich habe mich gefragt, warum denn auch bloß die Aufzeichnung des Grundrisses einer Geschichte des Hegelianismus dem Philosophiehistoriker bereits so ganz besondere Schwierigkeiten macht? Darauf läßt sich folgende Antwort geben.

Die Geschichte des Geistes kennt Perioden, die sich durch Folgerichtigkeit und innere Geschlossenheit dermaßen auszeichnen, daß man ihre Werdeform geradezu als »klassisch« bezeichnen möchte. So bildet die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel ein Ganzes, in dem ein Gedanke den anderen förmlich aus sich heraustreibt, in dem es keine Lücken gibt und keine Seitensprünge. Der Hegelianismus ist keine solche »klassische« Periode. Joh. Ed. Erdmann spricht von einem »Labyrinth« (Grundriß der Geschichte der Philosophie II[4], Seite 641) — und er hat recht. Dieses Labyrinth in einen dorischen Tempel zu verwandeln, ist ohne grobe Fälschung nicht möglich. Damit ist gesagt, daß Geschichte des Hegelianismus unter allen Umständen ein schwer überblickbarer Zusammenhang bleibt, in den man sich nicht ohne einen Ariadnefaden (in meinem Fall liefert ihn Hegels eigene Entwicklung mit ihren Krisen und Wandlungen!) hineinwagen wird.

Aber damit nicht genug. Die Geschichte des Geistes kennt auch solche Perioden, in denen — mit der griechischen Tragödie verglichen — handelnde Personen, und Perioden, in denen ein Chor mit seinen Führern im Vordergrunde stehen. Die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel ist von der ersten Art: Persönlichkeiten, Helden sind ihre Träger. Im Hegelianismus dagegen spielt der Chor die Hauptrolle. Wohl sind seine Führer Männer von Rang. Aber sie entscheiden nicht eigentlich. Nur allzuoft hat man den Eindruck, daß sie bloß bevorzugte »Sprecher« sind, die das formulieren, was vielen gemeinsam ist. — Wieso dies die Darstellung erschweren muß, braucht nicht ausdrücklich auseinandergesetzt zu werden.

Und ein Drittes kommt hinzu. Zahlreiche Nebenströmungen — in der vorhergegangenen Epoche entsprungen — begleiten den Hegelschen Gedankenstrom, durchkreuzen ihn auch wohl einmal und drängen ihn aus seiner geraden Bahn. Die Schulen der beiden Epigonen: Chr. H. Weiße und J. H. Fichte, zwar haben nicht viel zu bedeuten. Aber Herbart, Beneke und Fries, der alte Schelling und Baader, vor allem aber Schleiermacher waren doch mächtige Gegner, deren Systeme um so genauer zu betrachten sind, als sie in der Tat Gedanken enthalten, die

geeignet sein mußten, den alten Hegel im Sinne des ganzen Hegel zu korrigieren. Dies gilt von Schleiermacher in so hohem Grade, daß eine Geschichte des Hegelianismus ohne eine Geschichte des Schleiermacherianismus nicht geschrieben werden kann.

Ein Problem für sich bedeutet die Eingliederung der Spätromantik mit ihrem halben Realismus, sowie der ihr parallelgehenden und folgenden Literatur- und Lebensrichtungen. Ich habe in meinem Vortrag von den entsprechenden Hinweisen abgesehen, um den Gedankengang nicht zu verwirren. Aber natürlich kann z. B. die empiristisch-philologische Richtung etwa Eduard Zellers nicht auf den weltanschaulichen Einfluß Ludwig Feuerbachs allein zurückgeführt werden. Hier handelt es sich um geistige Wandlungen, welche die Sondererscheinung Hegels und des Hegelianismus umgreifen und vielleicht das Strombett mitbestimmen, in dem jene verläuft.

Damit hängt ein Letztes eng zusammen. Die Hegelsche Methode hat in ebenso ausgedehntem Maße die Vertreter der Einzelwissenschaften beschäftigt, als Hegels Weltanschauung Kulturphilosophen, die sich Spezialgebieten widmeten, wie z. B. Vischer der Kunst oder Biedermann und Vatke der Religion, zur Ausgestaltung von Aesthetik oder Religionsphilosophie drängte (Rechtsphilosophie und Politik sind dabei noch besonders zu behandeln, insoferne ihre Entwicklung mit der Entwicklung der praktischen Tagesfragen zusammengeht). So ergibt sich, von der Auswirkung der Hegelschen Idee in ihrem besonderen philosophischen Sinne abgesehen, noch ein zwiefaches Gitterwerk.

3.

Trotzdem muß der zu einer Darstellung wenig einladende spröde Stoff einmal ausgiebig behandelt werden — und zwar sowohl rein-historisch als auch philosophisch-kritisch unter dem Gesichtspunkte des werdenden Systems. Das Neunzehnte Jahrhundert mit all seinen Verwicklungen und Wandlungen ist und bleibt eben doch der Grund und Boden, in dem wir wurzeln und aus dem wir unmittelbar herausgewachsen sind. Diese Tatsache läßt sich nicht ungestraft ignorieren.

Der Neuhegelianismus (soweit man überhaupt von einem solchen reden kann und will) scheint der Ueberzeugung zu sein, daß aus der Denkarbeit jener ringenden Nachfahren unserer klassischen Philosophie, die das große Erbe allseitig zu durchdringen, zu sichten, in der Form umzugestalten und im Kern zu bewahren gesucht haben, ein für allemale nichts zu lernen ist. Was ihn bisher einzig und allein bekümmert, ist das Ver-

ständnis und die Wiederherstellung der authentischen logischen Grundlagen der Hegelschen Philosophie, ist die Wiedereröffnung des dialektischen Weges und überhaupt all der verborgenen Zugänge zum Anundfürsichsein, die der Neukantianismus geflissentlich verschüttet hatte. Ich verkenne den Wert der vorhandenen Leistungen gewiß nicht. Aber ich möchte doch die neuen Gesichtspunkte Ludwig Feuerbachs — die Pionierarbeit eines Vischer, Erdmann, Biedermann — den »irrationalen Hegel«, den der bedeutsamerweise geistig von Schleiermacher herkommende Dilthey entdeckt hat — bei einer Neudarstellung der »Hegelschen Philosophie« berücksichtigt wissen.

Dadurch ist mein Standpunkt, mein »Hegelianismus« (wenn ich so sagen darf) ausgezeichnet, daß ich durch das Neunzehnte Jahrhundert hindurch auf Hegel zurückgreife. Empirismus (Naturwissenschaft und Geschichte) und Irrationalismus (Religion, Kunst und Leben) bewegen dieses Neunzehnte Jahrhundert — und darüber hinaus auch noch unsere Zeit. Aber Empirismus und Irrationalismus haben auch Hegel bewegt; er hat sie nur in seiner Panlogik »aufgehoben« und dem nicht in die Tiefe dringenden Auge entzogen.

Diese Panlogik bedarf der Revision. Für ganz verfehlt halte ich es, sie in ihrer historischen Gestalt wieder erneuern zu wollen. Man schwimmt nicht zweimal in demselben Strom. Nichts darf verlorengehen, alle Prinzipien — also auch die Prinzipien des Neunzehnten Jahrhunderts — müssen erhalten bleiben!

Wie ich mir die Revision des Hegelianismus denke, zeigen meine beiden Schriften »Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus« und »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung der Hegelschen Geisteswelt«. Ich bin der Ueberzeugung, daß die auf eine sehr hohe Stufe der Vollkommenheit gebrachte diskursive Urteilslogik, über die wir heute verfügen, imstande ist, die Problematik des Empirismus und des Irrationalismus aufzuarbeiten und die absolute Gegenstandslogik Hegels »zu sich selber zu bringen«.

DIE STRUKTUR DES MODERNEN RELIGIÖSEN GEISTES.

VON

GEORG PICK (MAINZ).

I. Absicht.

Die Absicht dieser Arbeit ist keine zeitgeschichtliche im eigentlichen Sinn, sondern eine rein philosophische. Ihr leitender Gedanke ist auch keine bloße Phänomenologie der modernen religiösen Seele; sie ist vor allem konstruktiv und sucht auf Grund bestimmter Voraussetzungen innerhalb des modernen Ideengebäudes das entsprechende spezifisch religiöse Gedankenbild abzugrenzen und diesem so ein organisches Verhältnis zum Ganzen des modernen Geistes zu sichern. Die Idee des Geistes erscheint hier als ein gewaltiges Gefüge von Wertgebilden, deren einzelne Erscheinungen zwar einerseits den Normen ihres Geltungsgebietes gehorchen, andererseits aber wie die Einzelorgane eines Organismus durch tausend Fäden mit dem Ganzen verbunden sind, so daß das Leben des Ganzen in jedem Einzelnen einen Ausdruck findet.

Unsere Ausführungen stellen den groben Auszug aus einer systematischen religionsphilosophischen Arbeit dar, die das Verhältnis der theoretischen und religiösen Geltung in den Vordergrund stellt. Es können die folgenden Gedanken hier nicht voll begründet, noch in ihre letzten philosophischen Tiefen verfolgt werden, ja, sie sollen in dieser Form nur bedingt gelten, da die Entwicklung der Voraussetzungen und Vorbehalte eines weitausgreifenden begrifflichen Apparates bedarf; denn philosophische Systematik heißt ja im Grunde nichts anderes, als alle Paradoxie durch ein Beiwerk von Einschränkungen vernichten. Erst eine solche kann nach Annahme bestimmter, klar formulierter Voraussetzungen zur Anerkennung zwingen. Diese Skizze wendet sich deshalb vor allem an eine allgemeine Grundeinstellung, die dem modernen Geiste

bei klarer Selbstbesinnung ein über die allgemeine Annahme weit hinausgehendes eigenes Gepräge verleiht. Die letzten philosophischen Grundlagen dieser Gesinnung ans Licht zu ziehen, wäre die Aufgabe der erst im eigentlichen Sinne fest begründeten wissenschaftlichen Untersuchung.

II. Ausgangspunkt und Methode.

Die philosophische Disziplin, auf der wir als breitester Grundlage aufbauen, ist die Phänomenologie, insofern auch wir dem Wesen der Erscheinungen zugewandt sind, deren Geltung sich dem raum-zeitlichen Ablauf entzieht. Es kommt uns zustatten, daß es sich um eine von den verschiedensten religiösen Richtungen anerkannte Methode handelt, so daß also auch gegnerische Stellungen den methodischen Ausgangspunkt teilen.

Die systematische Absicht allerdings führt über die reine Phänomenologie hinaus zu einer systematischen Verbindung der einzelnen Geltungsgebiete. Damit bewegt sich die Arbeit in den Bahnen der Wertphilosophie, deren letztes Ziel in der logischen Anordnung der Werte nach Maßgabe ihrer inneren Struktur besteht.

Die Verfolgung der Probleme führt allerdings auch über die bislang im allgemeinen von der Wertphilosophie gehandhabte systematische Einteilung der Werte hinaus, indem sie philosophisch geltende Zusammenhänge, über alle psychologischen Abläufe erhabene Bedingtheiten [1]) zwischen den einzelnen Wertgebieten aufzudecken glaubt, die nun trotz der denkbar schärfsten Differenzierung der Wertgebiete und der Betonung ihrer Autonomie zur lebendigen Einheit des Kulturlebens zurückführen und so vor der Gefahr bewahren, die Autonomie der Werte zu einer Isolierung derselben zu überspannen und damit die theoretische Trennung zu einem praktischen Auseinanderfallen des Kulturlebens zu steigern.

Diese gegenseitige Bedingtheit der Werte scheint mir vor allem für die wertphilosophische Betrachtung einer aus den Zusammenhängen des modernen Kulturlebens herausgewachsenen religiösen Gesinnung von entscheidender Bedeutung.

Eine besondere Aufmerksamkeit schenken wir den Zusammenhängen, die ohne Zweifel zwischen religiöser und theoretischer Geltung walten. Nicht als ob wir die vollkommen verschiedene Dimensionalität und damit

---

1) Vgl. dazu für das logische Gebiet: Bruno Bauch, Das transzendentale Subjekt, Logos XII, Heft 1, S. 43 ff.

Inkommensurabilität dieser Geltungsgebiete außer acht lassen wollten. Wir stellen jedoch fest, daß zwischen Theorie und Religion als Ueberzeugung offenbar Bedingtheiten [1]) bestehen, deren Ausgangspunkt für die philosophische Betrachtung im Theoretischen liegt. Doch wäre damit der Rückschluß auf einen Primat des Theoretischen, wie noch deutlich werden wird, durchaus nicht gegeben. Wir haben uns ebensosehr wie vor einer Vernachlässigung der zwischen den beiden Gebieten waltenden Bedingtheiten auch vor einer Rationalisierung des Religiösen zu hüten.

Jedenfalls geht aus diesen Andeutungen eine doppelte Voraussetzung hervor, ohne die eine Diskussion über die hier entwickelten Gedanken fruchtlos ist: wir müssen die Anerkennung der theoretischen sowohl wie der religiösen Geltung als autonomer Gebiete fordern. Hier liegt der axiomatische, weiter nicht beweisbare Punkt, der, um im Bilde zu reden, das Lebensgesetz dieser Arbeit in sich birgt, dessen Keimkraft dann mit Naturnotwendigkeit das philosophische Gebilde erzeugt. Es steht frei, sich diesem Axiom zu unterwerfen oder nicht — die Unterwerfung bedeutet vollkommenen Verzicht auf subjektive Entscheidungen und restlose Hingabe an die entfesselten Kräfte. Die Anerkennung beider Wertgebiete in ihren gerade für die Gegenwart bestimmenden Formen ist jedenfalls ein Merkmal des spezifisch modern zu nennenden Geistestypus, und daraus entnehmen wir das Recht, die so entspringenden Gedankenreihen als spezielles Eigentums des modernen Geistes zu betrachten.

III. Die Struktur des Religiösen.

Die Geltungsphilosophie scheidet zwischen dem psychologischen Ablauf und dem geltungsmäßigen Bestand, dem Urteilsakt und dem davon abzulösenden Urteilssinn, dem Kunstwerk und dessen ideellem Gehalt, der sittlichen Tat und der Idee ihrer Normerfüllung, kurz dem Wertfreien, bloß Realen und dem Werthaften, bloß Ideellen.

Hier liegen die Verhältnisse relativ einfach; es ist damit eine Grundstruktur gegeben, die als fester Ausgangspunkt aller weiteren Ueberlegungen dienen kann. Ist es angängig, diese Zerlegung der Phänomene in Wert und Wirklichkeit nun auch auf das religiöse Gebiet anzuwenden?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, zunächst den Blick

1) Wie das etwa auch bei gegenseitig bedingten geometrischen Gebilden, von denen das eine dem Raum, das andere einer Ebene angehört, der Fall ist. Der auf einer Ebene beschriebene Kreis z. B. ist als Meridian für Lage und Größe einer Kugel bestimmend und umgekehrt die Kugel mit der Ebene für Lage und Größe des Kreises.

auf eine oft übersehene Grundbeziehung des Theoretischen zu anderen geistigen Werten zu werfen. Die unmittelbar mögliche Trennung der genannten Kulturgüter in Wert und Wirklichkeit weist auf eine besondere geltungsmäßige Beziehung zwischen all diesen Wertgebieten und dem theoretischen hin. Wenn solche Werte an Realitäten aufleuchten können, also an einer durch theoretische Grundkategorien gebildeten Erscheinung, so müssen die beiden, der atheoretische Wert und die (theoretische) Wirklichkeit, notwendig aufeinander zugeschnitten sein. Wir sind gezwungen, dafür die tiefere Begründung zu suchen. Sie kann nur darin liegen, daß ein bestimmtes Prinzip ihnen gemeinsam ist, das ihnen von Uranfängen her eine gemeinsame Linie aufprägt.

Wir finden es in der primärsten theoretischen Kategorie der Gegebenheit [1]). Alle Gegebenheit trägt ein Urteil in sich, mit dem sie als gewußt ins Bewußtsein tritt. Es ist zwecklos, ihren theoretischen Charakter in Abrede stellen zu wollen, ebenso wie ihre tatsächliche, die genannten Werte tragende Bedeutung. So ruht das Reich der areligiösen Werte auf dem gemeinsamen theoretischen Boden der Gegebenheit, das Reich des Theoretischen hat in dieser Hinsicht eine bevorzugte Stellung und legt den Erscheinungen anderer Wertgebiete von vornherein bestimmte Grenzen fest.

Da die Gegebenheit unter die urteilsmäßigen Gebilde fällt, unterliegt sie den allgemeinen Gesetzen der Urteilslehre, von denen wir kurz folgendes hervorheben: Jedes Urteil ist eine Entscheidung über das Zusammengehören von theoretischer Form und irrationalem Inhalt; in dieser Zusammengehörigkeit besteht der theoretische Wertgehalt des Urteils. Da einerseits die Kluft zwischen Form und Inhalt unausfüllbar ist, andererseits aber eine Tendenz besteht, die Form dem Inhalt anzunähern, so ist das Wesen des Logischen einem rhythmischen Prozeß zu vergleichen, der in der partikulären Größe des Urteils zwar ruht, aber nur um sofort die Notwendigkeit eines neuen Urteils zu erfahren. Weiterhin ist mit der logischen Entscheidung im Urteil ein Subjekt und ein Objekt der Entscheidung notwendig gegeben.

Diese Merkmale des logischen Prozesses, die Partikularität und die negative Unendlichkeit sowie die Subjekt-Objekt-Korrelation, bilden die Grenzen aller Erscheinungen, die auf der Gegebenheit gründen. Als gegebene können die genannten Kulturwerte gar nicht anders, als sich im Bereiche des Partikulären oder Unendlichen [2]) zu bewegen und sich in Subjekt und Objekt zu spalten. Als autonome Werte liegen sie wohl auf

1) Vgl. zum Folgenden Rickerts »Gegenstand der Erkenntnis«. Tübingen 1921.

2) Unendlich hier im Sinne des Nicht-zu-Ende-kommens gebraucht.

einer anderen Ebene wie das Theoretische, und dieses ist durchaus nicht irgendwie bestimmender Inhalt, aber notwendige Voraussetzung und Schranke ihrer Erscheinung.

Das ist die gemeinsame Linie, die jene Wertgebilde in Stand setzt, sich mit der Realität zu verbinden.

Diese innere Beziehung zwischen der logischen Fundamentiertheit von Werten und ihrer Realisierbarkeit als Partikularität oder Unendlichkeit muß auch ein erstes Licht auf die Struktur des religiösen Wertes werfen. Betrachten wir irgendein Beispiel eines schon in sich vollendeten religiösen Verhaltens:

Ein Mohammedaner, auf seinem Teppich knieend, verrichtet gen Mekka gewendet unter den üblichen Zeremonien sein Gebet. Was ist der wertphilosophische Sinn seines Tuns? Liegt er beschlossen in seinem Verhältnis zu Allah, ist es das Schwingen seiner Seele allein oder Allah oder etwas Drittes?

Man ist versucht, von dem realen Erlebnis den auf Allah hinweisenden Charakter desselben als Wertgehalt zu trennen. Dann unterläge der religiöse Wert derselben theoretischen Voraussetzung wie die anderen Werte, die Kategorie der Gegebenheit würde auch ihn realisierbar machen. Er wäre ähnlich dem ästethischen eine Partikularität, und wir könnten philosophisch das Sinngebilde vom realen Erlebnis ablösen.

Jedoch bedarf dieses Sinngebilde einer genaueren Betrachtung. Seine Geltung besteht in der Beziehung zu Allah. Was aber bedeutet Allah? Er ist zunächst ein Gedanke, eine Vorstellung mit Realitätsanspruch, also ein theoretisches Gebilde, allerdings von eigener Art. Es erhebt Ansprüche, die dem Logischen nicht eigen zu sein pflegen, ja mit ihm unverträglich sind. Das Gebilde Allah erhebt den Anspruch, ein Letztes zu sein. Er hat alle Dinge geschaffen, natürlich auch alles Geltende. Er gehört also gar nicht zu diesen Dingen, die allein Gegenstand theoretischer Ueberlegung sein können. Indem er sich außerhalb aller Dinge stellt, steht er auch außerhalb der Theorie. Der religiöse Mohammedaner befindet sich also in der von unseren Voraussetzungen aus gesehen unmöglichen Situation, sein Verhalten auf ein theoretisches Gebilde zu beziehen, das seinem Wesen nach nie Gegenstand werden kann.

Hier zeigt sich ein ganz entscheidender Unterschied in der Beurteilung des religiösen Gegenstandes zwischen der Antike und unserer Stellungnahme. Das von modernen philosophischen Voraussetzungen ausgehende Denken kann den übertheoretischen Anspruch einer theoretischen Größe nicht mehr anerkennen. Dies ist nicht nur ein Unterschied religions-

philosophischer Art, sondern hat eine vollkommene Neugestaltung der vom Erlebnis der religiösen Seele ablösbaren Sinngebilde selbst zur Folge, wie noch zu zeigen sein wird.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß der antike [1]) religiöse Mensch dem Irrtum huldigt, Unbegreifliches in Vorstellungen und Gedanken zu fassen, und dadurch notwendig auf Widersprüche stößt. Es entsteht auf diese Weise theoretisch eine unvereinbare Antinomie zwischen dem Anspruch und der tatsächlichen Leistung solcher religiöser Gebilde, die prinzipiell gleichartig ist bei der handfesten Verehrung eines Steines durch den Primitiven, wie bei der sublimsten Gottesanschauung des Metaphysikers. Alle begrifflich oder anschaulich faßbaren Größen sind dem Unbedingten inadäquat; darum kann weder der Gott, noch sein Verhältnis zu ihm den tiefsten Sinn des Religiösen ausmachen. Vom Boden unserer Voraussetzungen aus können religiöse Erlebnisse, schon weil sie sich im Rahmen des Gegebenen bewegen, nicht unmittelbar Träger eines Unbedingten sein, und weiterhin, sofern sie sich als bewußte Vorstellungen, Erfahrungen, Ueberzeugungen darstellen, sind sie ohne weiteres dem Forum des Theoretischen unterworfen.

Allerdings aber ist in allen echten religiösen Erlebnissen etwas Uebertheoretisches enthalten und gewöhnlich auch gemeint. Das theoretisch Gemeinte ist nicht das im religiösen Sinne Gemeinte; dieses ist eben immer das, was nicht Gegenstand werden kann, weil es über alle Bedingtheit und Greifbarkeit partikulärer Gebilde hinausgeht und mehr als bloß die Tendenz zum Unendlichen in sich enthält. Damit ist nun ein Unbekanntes, Widertheoretisches am religiösen Gebilde aufgezeigt, durch das dieses sich von allen anderen theoretischen Sinngebilden unterscheidet. Denn dieses Unbekannte hat an dem Gegebenheitscharakter der anderen Werte nicht teil, noch läßt es sich je realisieren oder von einem realen Tatbestand ablösen.

Und dieses Unbekannte, Unerfahrbare ist es doch nun gerade, worauf alles ankommt, ohne das eine religiöse Erfahrung niemals zustande käme, weil sie sich sonst ohne weiteres in das theoretische, ethische, ästhetische oder erotische Wertgebiet einreihen ließe. Das partikuläre Gebilde, das sich vom religiösen Erlebnis ablösen läßt, und als solches den Normen alles Gegebenen gehorcht, hat offenbar sein Licht erborgt von einem Wertgebilde ganz anderer Art, das unbedingt und ungegeben [2]) ist, das

1) D. h. der von unsern modernen philosophischen Gesichtspunkten aus gesehen naive.

2) In diesem Sinne gebraucht von Aug. Faust in »Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke«, Logos XI, Heft 2.

weder als partikulär noch ins Unendliche fortschreitend gedacht werden kann, sondern schlechthin voll-endet ist. Wir müssen also bei der Struktur des Religiösen zwischen einem primären und sekundären Sinngebilde unterscheiden. Man wird nicht schwanken, welches man als das eigentliche Urbild zu bezeichnen hat, es ist das primäre, das Letzte, Unbedingte, dem die Werthaftigkeit des Religiösen allein verdankt wird [1]).

Dieser religiöse Ursinn ist unerreichbar, liegt in einer Ferne, die unserer Schau spottet, ist in völliges Dunkel gehüllt, erstrahlt als Licht, dem unsere Augen blind sind, er ist von einer unendlichen Weite, in der wir als fensterlose Monaden verloren treiben. Wir befinden uns in einer hoffnungslosen Divergenz von Suchen und Finden, von Sehnsucht und Erfüllung, die der modernen religiösen Seele mit ganzer Schwere ins Bewußtsein tritt. Viel stärker als der naiven Einstellung im allgemeinen ist diese Voraussetzung der modernen Seele eigentümlich, und ihre Einsamkeit ist ihrem tiefsten Wesen unentrinnbar verhaftet.

Doch gleichviel, mag das Ueberbegriffliche als solches erkannt sein oder unerkannt in scheinbar faßlichen Gestalten dem Erleben die religiöse Note geben — es manifestiert sich, und darin sind sich beide Formen religiöser Erfahrung gleich.

Das läßt sich nun auch so wenden, daß in der religiösen Erfahrung ein Reflex des Unerfahrbaren aufleuchte. Das religiöse Sinngebilde, das als *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* sich darstellt, weist auf den urbildlichen Sinn und erscheint deshalb von diesem aus gesehen als eine Offenbarung, ein Abglanz, Spur dieses aus dunkler unbewußter Tiefe aufsteigenden Unbekannten.

Wir wissen uns in Eckeharts Nähe, wenn wir dieses Urbild eine Finsternis, eine Wüste, eine vollkommene Leere nennen, aus der doch alles sich gebiert, was Gott und Seele heißt, für den Religiösen selbst der Gottheit Eckeharts gleich, die über alles Gedachte erhaben, trotz ihres undurchdringlichen Dunkels das blendende Licht, trotz ihrer Leere die absolute Fülle darstellt, deren gebrochene Strahlen wir schauen, deren Brosamen wir gierig verschlingen.

Die Entscheidung allerdings, ob dieses Urgebilde Licht oder Finsternis sei, ist, wie sich noch zeigen wird, nicht Sache theoretischer Betrachtung

1) Die Bezeichnung Sinngebilde, ebenso wie Urbild oder Ursinn ist natürlich von vornherein in übertragenem Sinne zu verstehen; denn dieses Unbekannte ist über Geltung wie Realität, weil über alle Gestalt, erhaben, nur ein positiv gewendeter Ausdruck dafür, daß die erlebten Sinngebilde als aus zweiter Hand kommend, sich darstellen. Es ist der kantische Gedanke des Postulats, der hier in wertphilosophischer Klärung und von allen intellektualistischen Momenten befreit wieder auftaucht.

und muß deshalb auch diesen rein theoretischen Gedankengängen als solchen fern bleiben, die mit äußerster Vorsicht religiöse Ausdrucksmittel von theoretischen Wahrheiten zu trennen haben. Darum darf theoretisch aus dem Begriff des Reflexes auf keinerlei reale Wirkung des Unerkannten geschlossen werden; nur der Hinweisungscharakter, der »Ahndungscharakter«, steht in Frage. Nach dieser Richtung mögen einige Bilder den Sachverhalt illustrieren.

Wenn ein Mensch nächtlicherweile in seinem Hause wacht, und er hört den Sturm rütteln an den Fenstern und das Heulen und Sausen dringt durch die Poren der Wände; doch er weiß nicht, woher der Sturm kommt, noch wohin er fährt, und durch die Fenster starrt er wie in einen bodenlosen Abgrund — dann gleicht er dem religiösen Menschen; denn die Gewalt, die draußen dahinstürmt, sie ist nicht Eigentum unseres Lebens. Wir hören nur, wie es heult und rüttelt an unserem Hause. —

Wir standen vielleicht schon an einem See, und sahen es aufquellen aus der Flut. Wir schließen: ein Antrieb ist da, der aus den Tiefen empordrängt, aber wir kennen ihn nicht, er wirkt aus verborgenem Grunde.

Wir hören eine Stimme aus einer unbekannten Ferne, und den Rufer kennen wir nicht. —

IV. Die religiöse Ueberzeugung und die Theorie.

Das vorhergehende Kapitel hat uns den eigentümlichen Tiefenbau der religiösen Wertstruktur aufgezeigt. Religiöser Ursinn ist unerreichbar irgendwelchen Kategorien, vollkommen unnahbar und erhaben über alles Theoretische, das, wollte man es mit ihm vergleichen, einen vernichtend geringfügigen Charakter offenbaren würde.

So selbstverständlich es nun ist, daß urbildlicher, religiöser Sinn theoretischen Normen nicht unterworfen ist, so bedarf dagegen die Frage, wie sich die sekundären, reflexiven religiösen Sinngebilde zur theoretischen Sphäre verhalten, einer eingehenden Untersuchung. Es sind einige im vorigen Kapitel angedeutete Punkte zu klarer Trennung und Ausgestaltung zu bringen.

Zunächst teilen diese Gebilde das Geschick aller übrigen Werte areligiöser Art, daß sie auf der Kategorie der Gegebenheit ruhen und sich deshalb nur in partikulären Formen bewegen. Sie sind, abgesehen von ihrer oft fast unmerklichen daseinsfremden Note, von den areligiösen Wertgebieten kaum zu unterscheiden. Sie verbergen sich, wenigstens insofern ihre moderne Ausdrucksform in Betracht kommt, in theoretischen,

künstlerischen, ethischen, erotischen Erscheinungen und schließlich in solchen, deren Werthaftigkeit sich mit ihrem Gegebenheitscharakter erschöpft, die also im weitesten Sinne ebenfalls zu den theoretischen Phänomenen gehören. So fundamental es die religiösen Erlebnisgebilde beeinflußt, ob man sich des reflexiven Charakters auch ihrer Gegenstände bewußt ist oder nicht — beides, die alte wie die moderne religiöse Einstellung, geht der Tatsache nach betrachtet über die Gegebenheit nicht hinaus; der Unterschied besteht in der Anwendung verschiedener, sich allerdings gegenseitig ausschließender Mittel, das Gegebene als Reflex des unbekannten Sinnes deutlich zu machen.

In ein neues Stadium tritt diese Bedingtheit der religiösen Erlebnisgebilde durch die Theorie nun da, wo es sich um Ueberzeugungen handelt. Hier erscheinen die religiösen Reflexgebilde offenbar nicht nur als auf einer theoretischen Form ruhend, sondern auch ihrem Inhalt nach in theoretischen Formen selbst mit dem die theoretische Sphäre kennzeichnenden Kriterium der Wahrheit. Nun liegt es im Wesen des Theoretischen, daß es seine sämtlichen Elemente widerspruchslos zu einem Ganzen ordnet. Es versteht sich von selbst, daß der Mensch, mag er daneben auch an anderen Wertgebieten Teil haben, sobald er sich auf theoretischem Gebiete bewegt, den theoretischen Normen untertan ist. Da Ueberzeugungen urteilsmäßige Gebilde sind, so unterliegt ihr Abhängigkeitsverhältnis vom Gesamtbau des Theoretischen und die Notwendigkeit einer widerspruchslosen Einordnung keiner Diskussion.

Es sei auch hier noch einmal ausdrücklich betont, daß nicht eine Abhängigkeit des religiösen Urbildes von theoretischen Urteilen in Frage steht. Die eigenartige Struktur des religiösen Reiches läßt religiösen Sinn in einer Ebene erscheinen, die sich aller theoretischen Berührung entzieht; nur insofern, als das Religiöse sich in der theoretischen Ebene reflektiert, kann es nicht umhin, sich unter ihre Herrschaft zu stellen. Man mag im religiösen Sinne sagen, daß alles Werthafte durch einen verlorenen Strahl des Absoluten sein Licht erhalte und insofern religiöser Sinn alles beherrsche; das aber läßt sich dann keineswegs leugnen, daß dieses Absolute, sobald es sich als religiöse Ueberzeugung reflektiert, in theoretischem Gewande erscheint, und kein Recht auf eine Ausnahmestellung innerhalb dieses Reiches besitzt, sondern sich seinen Gesetzen beugen muß, die ebenso als von diesem Absoluten herkommend betrachtet werden müßten. Ohne also der Souveränität des Religiösen Abbruch zu tun, müssen wir gegenüber weit verbreiteten irrigen Anschauungen es als eine Selbstverständlichkeit betrachten, daß Urteile religiöser Art,

wenn sie als Urteile Wahrheitsanspruch im theoretischen Sinne erheben und ernst genommen werden wollen, auch mit logischen Mitteln verteidigt werden müssen. Die religiöse Tiefe einer Ueberzeugung wird durch die Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Forderung natürlich nicht berührt, wohl aber ihre Annehmbarkeit für den theoretisch denkenden Menschen. Die Annahme, eines auf anderen Voraussetzungen erwachsenen »Glaubens« bedeutet deshalb einen Schritt der Verzweiflung und den Zusammenbruch des denkenden Geistes.

Der Gesamtbereich des Theoretischen wird begriffen durch den Doppelbau des realen, räumlich-zeitlichen Weltbildes und der philosophischen Weltanschauung. Was sich dem nicht einfügt, hat im Reiche der Gedanken keinen Raum.

Daraus folgt die Unannehmbarkeit aller aus religiösen Triebkräften erwachsenen Realitäten, die in diesem Bau keinen Platz finden. Nur da können religiöse Motive als einwandfrei gelten, wo sie zu der Annahme wissenschaftlich möglicher Hypothesen führen. Darüber hinaus können sie keinen Anspruch auf Wahrheit im urteilsmäßigen Sinne erheben.

So müssen z. B. notwendig zwei Begriffe als theoretische Größen fallen, soweit sie naiverweise als Realitäten gelten, die Existenz Gottes und die persönliche Unsterblichkeit der Seele, da sie in dieser Form mit dem theoretischen Weltbild in Widerspruch stehen. Der Begriff Gottes im christlichen Sinne als einer außerhalb der Welt wirkenden Persönlichkeit bedarf in seinem atheoretischen Charakter weiter keiner Diskussion, da sein außerweltlicher Charakter ihn von vornherein aus dem Rahmen der Realität heraushebt. Aber auch der philosophisch geläuterte Begriff eines Absoluten, ja selbst der vollendlichen Totalität, steht außerhalb des Rahmens theoretischer Wahrheit. Ganz abgesehen davon, daß hier gewöhnlich in einer empirisch und auch logisch unmöglichen Weise Realität und Ideal sich einen, steht dieser Begriff in Widerspruch mit dem unendlichen Charakter des begrifflichen Denkens. Das Reich des Theoretischen ist ein nach allen Richtungen ins Unendliche gehendes Fortschreiten, dessen Rhythmus keinen letzten Haltepunkt kennt. Das Absolute steht in keiner Form in Beziehung zum wissenschaftlichen Denken, es bleibt eine Paradoxie, d. h. ein im Wesen atheoretisches Gebilde, das im Zusammenhang des philosophischen Denkens lediglich die Bedeutung besitzen kann, den Platz für das religiöse Wertgebiet anzudeuten.

Der Gedanke persönlicher Unsterblichkeit als des zeitlichen Weiterexistierens des psychologischen Apparates über den Tod hinaus hat wie der naive Gottesgedanke seine Wurzeln in einem vergangenen Weltbild;

er vermag sich dem modernen wissenschaftlich ausgestalteten Weltbild nicht mehr einzuordnen. Ueber die religiöse Tiefe auch dieses Gedankens soll hier nichts ausgesagt sein. Nach seinem theoretischen Anspruch bedeutet er entweder eine reale zeitliche Verbindung der Einzelseele mit dem Absoluten und ist deswegen als übertheoretisch zu betrachten, oder er gibt sich als wissenschaftliche Hypothese, die ihrer Unmöglichkeit wegen kaum diskutiert zu werden braucht.

Mit dieser Betonung der unbedingten Herrschaft des Logischen im Reiche der Wahrheit ist nun die Erscheinungsmöglichkeit religiös relevanter Gebilde im Rahmen des theoretisch Einwandfreien nicht abgeschnitten. Statt der alten pseudo-theoretischen Glaubensgefüge erscheint als wesentlich universaleres Medium religiösen Ausdruckes eine neue Form religiöser Wahrheit, die die Strahlen der unbekannten Ferne aufsaugt, zusammenfaßt und in die Sphäre des Bewußtseins in eigener Form ausstrahlt. Wenn wir hier von »religiöser Wahrheit« sprechen, so sind wir uns dessen bewußt, daß diese Art Wahrheit von der theoretischen sich in wesentlichen Punkten unterscheiden muß. Einige dieser Momente seien hier aufgezählt: Erstens drückt die »religiöse Wahrheit«, wie schon angedeutet, ihren Gegenstand nicht unmittelbar aus wie die logische Wahrheit, sondern sie deutet ihn nur an, ohne ihn logisch zu erreichen. Es ist die erste, grundlegende Voraussetzung philosophisch geklärten religiösen Denkens, daß alle Vorstellungen religiöser Gegenstände das religiöse Urbild nur ahnen, nie schauen lassen.

Zweitens ist die religiöse Wahrheit nicht allgemeingültig im wissenschaftlichen Sinne, sondern ist persönlicher Besitz des religiösen Subjekts. Das wissenschaftliche Ich ist allgemein, wie Kant und Fichte schon dargetan haben, das religiöse Ich ist individuell, wie Schleiermacher gezeigt hat. Die religiöse Wahrheit gleicht den Ringen, die sich um verschiedene in ein ruhiges Wasser geworfene Steine bilden. Religiöse Sprache spricht keine Wahrheiten urteilsmäßiger Art, aber Worte und Sätze lösen sich aus geheimsten Schwingungen der Seele.

Drittens ist die religiöse Wahrheit notwendig widerspruchsvoll, weil sie mit theoretischen Mitteln ausdrückt, was theoretisch nicht ausdrückbar ist. Hier zeigt sich die positive Seite der Hegelschen Dialektik; ihre negative Seite tritt in dem Irrtum zutage, das Absolute selbst im Widerspruch zu besitzen und darin allgemeingültig und allumfassend zu sein. Die Erkenntnis des Ahndungscharakters religiöser Wahrheit hebt uns über alle Schwierigkeit des Widerspruchs hinweg. Religiöse Sprache ist eine Torheit dem theoretischen Menschen — doch nur solange, bis er weiß,

daß nicht der theoretische Sinn der Sätze gemeint ist, sondern der Widerhall fernster Gewitter und innerster Erschütterungen.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist jede längere religiöse Rede ein unaufhörlicher Wechsel von theoretischen und religiösen Wahrheiten zu einem Zusammenhang so eng verschlungen, daß die Verschiedenheit der Elemente dem unphilosophischen Betrachter nicht auffällt. Natürlich ist eine solche religiöse Rede als ganze theoretisch bedeutungslos, ihr Wirken kommt aus einer anderen Sphäre. Solange sie sich dessen bewußt bleibt, ist auch theoretisch kein Einwand zu erheben. Gefährlich wird sie erst, wenn sie sich theoretische Konsequenzen anmaßt, dann verfällt sie in theoretische Falschspielerei und gefährdet die Objektivität der Erkenntnis. Religiöse Wahrheit hat nur dann eine Stelle im Zusammenhang der theoretischen Wahrheit, wenn sie, wie etwa die künstlerische Wahrheit, auf alle theoretischen Ansprüche verzichtet und weder theoretische Wahrheiten, noch Realitäten irgendwelcher Art behauptet.

V. Grundlinien einer religiösen Kategorienlehre.

Wenn wir jetzt versuchen, weiter in die Struktur des modernen religiösen Bewußtseins einzudringen, so bedürfen wir, um nicht mißverstanden zu werden, einiger klarerer Formulierungen.

Was wir das Unbekannte nannten, kann Ausdruck an sich verschiedener Begriffe sein, die nicht ohne weiteres in eins gesetzt werden dürfen. Das Unbekannte öffnet sich dem theoretischen Menschen an den jeweiligen Endpunkten seines Wissens; es ist für ihn die absolute Finsternis. Der nur theoretische Mensch ist einem Blinden zu vergleichen, der sich im Dunkeln vorwärtstastet, ohne zu wissen was ihn der nächste Augenblick ertasten läßt. Dieses Unbekannte des nur theoretischen Menschen ist keine Totalität, sondern lediglich der Grenzbegriff seines jeweiligen Besitzes, vollkommen bedeutungs- und farblos.

Das Unbekannte der religiösen Seele ist etwas anderes; es ist dem Hinweisungscharakter des religiösen Erlebnisses auf dieses »Erste« oder »Letzte« (das es für die Theorie nicht gibt) entnommen. Wir nannten es auch Ursinn oder Urgebilde im vollen Bewußtsein der Unzulänglichkeit auch dieses Begriffes, der eine Bedingtheit durch die Kategorie der Geltung enthält. Auch hier müssen wir noch einmal differenzieren.

Für den Theoretiker, der dieses Hinweisungsphänomen betrachtet, hat dieser Ursinn einen anderen Charakter wie für das religiöse Subjekt selbst. Es ist für ihn auch nicht etwa das an der Grenze seines Wissens

anhebende Rätsel, sondern etwas für ihn auch nicht mehr negativ erreichbares Fragliches, das völlig außerhalb seines Bereiches liegt, nur als Anspruch des religiösen Erlebens ihm bemerkbar.

Das religiöse Subjekt selbst nun kann nicht anders als in diesem Hinweis seinen wichtigsten positiven Besitz erblicken. Und auch ihm öffnet sich hier eine doppelte Bedeutung des Unbekannten. Zunächst der über alle Kategorien erhabene Ursinn, der in das Gegebene einen Tropfen seines letzten Geheimnisses hineinrinnen zu lassen scheint, ohne selbst als ganzer offenbar zu werden.

Das Unbekannte kann aber auch selbst Objekt werden. Dann ist es nicht mehr der Ursinn selbst, denn es taucht aus der kategorialen Spaltung in Subjekt und Objekt empor als sekundäres Phänomen, in der Region der reflexiven Gebilde. Als logischer Ausgangspunkt kann ihm der an erster Stelle genannte Begriff des Unbekannten dienen, der dem reinen Theoretiker naheliegt, mit dem Unterschied allerdings, daß der für den Theoretiker vollkommen leere Begriff für das religiöse Subjekt eine inhaltliche Erfüllung erhält. Auf diesem letzten Begriff des Unbekannten bauen sich die die reflexive Sphäre religiösen Sinnes betrachtenden Ausführungen dieses Kapitels auf.

Zugleich mit der Kategorie der Gegebenheit erhebt sich, mit ihren Wurzeln in unbekannte Tiefen reichend, in die Sphäre des Bewußtseins die Polarität von Subjekt und Objekt, wie schon angedeutet als zweite beherrschende Grundkategorie aller Lebenswerte. Sie erhält im religiösen Erlebnis ihre besondere Gestaltung. Dem religiösen Subjekt steht das Unbekannte mit seiner Uebergewalt gegenüber.

Wir betrachten zunächst das religiöse Subjekt und lösen es von aller weiteren Vermischung mit theoretischen Momenten, die in Erfahrung, Wissen usw. zutage treten.

Das religiöse Subjekt, als reine, formale Größe betrachtet, lebt in tiefster Einsamkeit, in vollkommener Blindheit vor allem, was ist und gilt. Es hört nicht das Getöse der Städte, noch sieht es die Blumen am Wege, nicht die Sonne mit ihrem Glanz und auch nicht die Sterne. Es hat keinen Freund, an den es sich mitteilt, noch ein Weib, das es umarmt, es weiß nichts von Himmel und Erde — es ist grenzenlos einsam; es sieht nichts als das Unbekannte.

Das ist sein Leben, daß es dem Unbekannten gegenübersteht. Das Unnennbare, in dem es wesenlos zerfließt, weil es doch selbst dazu gehört, nennt es mit Namen und stellt es außer sich. Es trennt sich vom Unbekannten und realisiert dadurch den Reflex des Ursinnes in seinem Bewußtsein.

Gegenüberstehen heißt, ein Verhältnis besitzen und Kenntnis haben. Das ist nun der zweite, entscheidende Schritt des religiösen Subjektes, nicht zeitlich, sondern begrifflich gedacht, daß es dem Unbekannten einen Charakter abgewinnt.

Das religiöse Objekt, das in der Sphäre des Bewußtseins auftauchende Unbekannte, hat keine reale Aktivität. Die religiöse Heterothesis kennzeichnet sich theoretisch betrachtet durch ausschließliche Aktivität des Subjekts und vollkommene Passivität des Objekts. Das religiöse Subjekt in seiner Reinheit hat auch kein Schicksal, weil es aller Dinge ledig ist. Wohl hat es seine Gestalt durch Schicksal, doch dies hat sich in anderen Wertsphären ereignet, die der religiösen Sphäre unbekannt sind. Das religiöse Subjekt taucht in seiner Sphäre jedesmal als ein unbedingtes So-Sein auf, ein ursprünglich schöpferisches Leben. Nicht als ob der religiöse Mensch, der zugleich immer theoretischer, sozialer, sittlicher Mensch ist, das Bewußtsein von dem Wunder seines Werdens nicht hätte; es steht hier nicht in Frage, ob nicht etwa religiöse und areligiöse Wertmomente in einem Erlebnis sich mischen, sondern es soll hier das religiöse Subjekt einen Augenblick in der Idee seiner formalen Reinheit betrachtet werden. Das religiöse Subjekt als formale Größe gilt losgelöst von allen Verbindungen mit anderen Werten allein in seinem Gegenüber zum Unbekannten. Dieses Unbekannte ist eine Urstille, eine restlose Finsternis, nur passiv für die philosophische Betrachtung des religiösen Verhältnisses. Dieses erhält seinen Charakter einzig und allein vom religiösen Subjekt, der Seele her.

Der Aufblick der Seele zum Unbekannten läßt deren innere Bewegung um bestimmte Zentren sich sammeln, die wir als die subjektiven Kategorien des religiösen Verhältnisses bezeichnen können: etwa Furcht, Haß, Verachtung, Ehrfurcht, Demut, Vertrauen, Geborgenheit, Liebe. Diese Kategorien können Augenblickscharakter haben, ein kurzes Aufleuchten bedeuten. So betrachtet, kann der Ablauf des religiösen Lebens ein Farbenspiel verschiedenster, oft entgegengesetzter subjektiver Kategorien darstellen; es kann aber auch eine bestimmte Kategorie oder eine Reihe verwandter Kategorien den bleibenden Untergrund religiöser Erfahrung bilden; dies ist bei prophetischen Naturen stets der Fall.

Als begrifflich weiteres folgt nun der der Seele entgegenstrahlende Charakter des Unbekannten. Es handelt sich für den philosophischen Betrachter nicht um eine Aktivität desselben, sondern um die logische Antwort des seelischen Verhaltens, die notwendige Ergänzung der Stellung des Subjekts. Den subjektiven Kategorien entsprechen die ob-

jektiven: etwa der Furcht das Fürchterliche, dem Haß das Hassenswerte, der Verachtung das Verächtliche, der Ehrfurcht das Heilige, der Demut das Erhabene, dem Vertrauen das Väterliche, das Macht und Güte vereinigt, der Geborgenheit das Mütterliche, der Liebe die Gegenliebe.

Während die subjektiven Kategorien des religiösen Bewußtseins durchaus noch im Bereich theoretischer Gültigkeit liegen und eine Tatsache menschlichen Seelenlebens bezeichnen, liegen die objektiven Kategorien außerhalb der theoretischen Wahrheit und weisen die Merkmale dessen auf, was wir religiöse Wahrheit genannt haben. Die subjektiven Kategorien sind in ihren logischen Ansprüchen subjektiv, die objektiven Kategorien zeigen einen Widerstreit zwischen den Ansprüchen ihrer logischen Form und ihrer theoretischen Leistung, sie schließen sich gegenseitig aus, indem sie jeden subjektiven Seelenzustand ins Absolute projizieren; sie erweisen sich damit als in einer außertheoretischen Sphäre befindlich. Es ist das Verhältnis der Seele zum Unbekannten selbst, das in den objektiven Kategorien einen Ausdruck findet. Sie sind den subjektiven durch das viel unmittelbarere Hineinragen des kosmischen Momentes überlegen.

So stehen diese objektiven Kategorien schon unter dem Gesetz d e r Erscheinungen, die in ihrer vollendeten Gestalt als die über den Gegensatz von Subjekt und Objekt erhabenen unmittelbarsten Kategorien des religiösen Bewußtseins zu gelten haben: der Symbole.

Symbol oder Gleichnis ist alles, was der tastenden Seele plötzlich das Unbekannte als ein Urlebendiges offenbart, das tote Rätsel zu einem vertrauten Geheimnis umgestaltet. Das Symbol vereinigt die individuelle Prägung des subjektiven Erlebens mit der raum- und zeit-erhabenen Ruhe des Unbekannten, es wächst als die wunderbarste Blüte des Geistes aus der Berührung des Subjekts mit dem Unbekannten empor, das Kind, das aus der Vermählung menschlicher Seelen mit einem Gotte entspringt. Dies ist erst die lebendige Kategorie des religiösen Bewußtseins, nicht mehr der ihnen vom Logischen her anhängenden Starrheit und Lebensferne der bloß subjektiven oder bloß objektiven Kategorien verfallen, sondern aus dem Geheimnis des schaffenden Lebens geboren. Es offenbart am vollkommensten die eigenartige Struktur des modernen religiösen Geistes, nicht im Gegebenen selbst sein Genüge zu finden, sondern in eine unerreichbare Ferne hinzuweisen. Im Symbol gibt der im Unbekannten ruhende Ursinn durch die Sphäre des Bewußtseins mit seinen Gespaltenheiten hindurch die im Bereich des Gegebenen

letzte erreichbare Einheit seiner Offenbarung her, um von hier aus dann den Weg in das unergründliche Meer seines Geheimnisses zurückzufinden.

Es ist nach dem bisher Gesagten der Irrtum ausgeschlossen, als ob die genannten religiösen Kategorien das religiöse Sinngebilde selbst konstituierten. Religiöser Ursinn entzieht sich unserer Schau und macht alle Strukturprobleme gegenstandslos. Kategoriale Momente lassen sich erst in der Sphäre der reflektierten Gebilde, im Rahmen des Bewußtseins feststellen. Subjektive und objektive Kategorien wie Symbole sind bestimmt, Tore zu öffnen, hinter denen ein Weg in eine dunkle Weite führt, Symbole insbesondere mögen Sternbildern zu vergleichen sein, die das Ende der Bahn bezeichnen, ohne sein letztes Geheimnis je zu enthüllen. Sie stehen durch die Ueberwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt religiösem Ursinn am nächsten.

Alles, was Gegenstand werden kann, kann Darstellung des religiösen Verhältnisses werden. Der Fürchtende wie der Gläubige, der Zyniker wie der Ehrfurchtsvolle findet der Struktur des Daseins gemäß der Gleichnisse genug, die als Sinn oder Unsinn ihm das Wesen des Unbekannten offenbaren.

Die Gegenstände der Natur: eine Blume, ein lachender Frühlingstag, der Sternhimmel, eine Winternacht, ein knorriger Baum, ein Sonnenuntergang, ein jagendes Tier, ein Sturm, ein Erdbeben können ihnen Erleuchtung geben. Das Reich der Werte mit seinen Gebilden kann Grüße vermitteln aus dem Unbekannten. Eine gute Tat, in der wir alle Kleinheiten des Lebens abgelegt zu haben schienen, in der wir uns rein und wesenhaft darstellten, kann uns plötzlich ein Ahnen wecken, daß im Sinn der sittlichen Handlung selbst noch nicht alles erschöpft sei, ein grauenhaftes Verbrechen kann anderen Charakteren die Lösung des Rätsels schenken, eine Freundschaft, ein erotisches Verhältnis kann dies Bewußtsein wecken, die Kunst kann wie ein Reflex eines höheren Sinnes erscheinen, wie ein Abglanz eines Lichtes, das wir nicht schauen dürfen, wie ein verirrter Schimmer aus einer Welt, die nicht die unsere ist; hierher gehören etwa die wunderbaren Gleichnisse des Neuen Testamentes, weiterhin schließlich alle Kunstwerke größeren Stils.

Symbol kann schließlich werden der denkende Geist als solcher, das Reich der theoretischen Geltung, die Wahrheit und Wirklichkeit umschließt. Hier kommt der Zusammenhang theoretischer und religiöser Geltung zu einem neuen und vielleicht bedeutungsvollsten Ausdruck. Zweimal schon sahen wir, daß theoretische Momente bestimmend in religiöse Gebilde hineinragen. Erstens in der dem Reiche des bewußten

Geistes allgemein zugrunde liegenden logischen Kategorie der Gegebenheit, zweitens in dem Ueberzeugungscharakter der Religion, der uns zu einer scharfen Scheidung von theoretischer und religiöser Wahrheit, von Realität und Symbol zwang. Als dritte beherrschende Stellung der Theorie in der reflexiven Sphäre des Religiösen erscheint nun der besondere Rang, den das theoretische Weltbild in der Reihe religiöser Symbole einnimmt. Hier öffnet sich ein neuer Komplex von Problemen.

VI. Wege religiöser Weltanschauung.

Das Schema der religiösen Kategorienlehre bedarf der lebendigen Ausgestaltung.

Kein sachlicher Beurteiler der religiösen Situation, dessen Blick an der geschichtlichen Betrachtung der Religion gereift ist, wird annehmen, daß die bloße Stellungnahme zum religiösen Gegenstand als dem Unbekannten und ihre religiöse Erfüllung im Symbol genüge, um eine das Leben befruchtende und befreiende religiöse Ueberzeugung darzustellen. Den ersten richtunggebenden Anstoß allerdings erhält alle moderne Ueberzeugung durch diese Grundeinstellung. Die theoretischen Voraussetzungen sind unabweisbare Bedingung für alle religiösen Ausdrucksformen der absehbaren Zukunft, das Verhältnis der Seele ist schöpferisches Prinzip. Das Leben aber in jedem Moment, im Schauen und Handeln, im Aufstieg und im Niedergang zu halten und zu leiten, das leistet erst eine den ganzen Umkreis des Erfahrbaren durchdringende religiöse Ueberzeugung, die also fähig ist, zu allen Erlebnissen des modernen Kulturmenschen in organische Beziehung zu treten. Der Gedanke des Absoluten allein genügt zu lebendigem religiösem Bewußtsein noch nicht; es müssen auch die Wege bekannt sein, die von den Erscheinungen in diese Ferne führen.

Stets haben sich in der Geschichte der Religionen die Fragen des Worauf? Wozu? Woher? Wohin? erhoben, Beziehungen sind hergestellt worden zwischen dem Absoluten und der räumlichen und zeitlichen Welt, so wie sie dem Gesichtskreis einer Kultur sich darstellte. Es muß dem sachlichen Beobachter befremdlich erscheinen, daß diese selbstverständliche Voraussetzung alles religiösen Denkens heute so großer Gleichgültigkeit begegnet; es ist Zeichen einer wenn auch vielleicht nur vorübergehenden Erschlaffung des religiösen Bewußtseins in unserer modernen Kultur.

Wo es sich um die Verarbeitung des Weltbildes in die religiöse Ueberzeugung handelt, sind die durch alle Wissenschaften gegebenen Vor-

stellungen über die Zusammenhänge der Welt zum Ausgangspunkte zu machen. Niemand zweifelt heute ernstlich an den Resultaten der empirischen Wissenschaften, niemand leugnet, daß sie Realitäten und Wahrheiten zutage gefördert haben, die auch unser Leben angehen. Aber weite Kreise der Geistigen glauben an diesen Tatsachen in religiöser Hinsicht blind vorbeigehen zu müssen und spielen dafür mit primitiven Weltbildern als mit Realitäten, wenn sie sich religiös fühlen, oder verzichten ganz auf mythische Bestände. Das Weltbild, das man für wahr hielt, war jederzeit der selbstverständliche Ausgangspunkt religiösen Glaubens, und deshalb kann die andere Einstellung unserer Zeit uns nur als ein Zeichen des Zerfalles erscheinen.

Aus den im vorigen Kapitel angedeuteten Voraussetzungen bestimmt sich jedoch zunächst ein entscheidender Unterschied zwischen der Art, wie man heute und früher vom realen Weltbild zur religiösen Gedankenwelt kommt. Der naive Mensch nimmt seine religiösen Vorstellungen für bare Münze, für Realitäten, weil er nicht zu unterscheiden weiß zwischen Wahrheit und Symbol. So setzt er unbesehen sein Weltbild aus theoretischen und religiösen Bestandteilen zusammen, die vollkommen wesensverschieden sind. Der moderne Mensch wird sich dessen bewußt bleiben, wo der Bereich des theoretischen Weltbildes aufhört und die pseudotheoretische Sphäre des reinen Symbols beginnt; als religiöser Mensch wird er das Ganze als ein Gleichnis seines religiösen Verhältnisses betrachten.

Wir untersuchen zuerst das räumliche, dann das zeitliche Weltbild.

Im Gegensatz zu vielen Weltbildern der Vergangenheit steht das unsere unter dem Zeichen der Unendlichkeit; daran würde logisch auch die Einsteinsche Relativitätstheorie nichts ändern. Diese Unendlichkeit aller Realität folgt ja schon aus der Selbstbesinnung des Logischen; denn die Realität ist wie die Gegebenheit eine logische Kategorie und deswegen dem Rhythmus des logischen Prozesses unterworfen. Weiter ergibt sich aus dieser engen Verknüpftheit von Logik und Realität, daß es eine Realität außerhalb des Theoretischen nicht geben kann. Wir kommen hier auf die schon berührte Erkenntnis, daß das moderne Weltbild ein Jenseits oder ein Absolutes in theoretisch-metaphysischem Sinne ausschließt.

Und doch strahlt auch in diese Zusammenhänge das religiöse Verhältnis hinein. Den Weg vom räumlichen Weltbild zum religiösen Gegenstand bietet der Pantheismus. Wir nennen einige symbolische Ausdrucksmittel: das Absolute wird der Welt gegenüber gestellt als die Substanz

der Summe ihrer Attribute, das Ding-an-sich den Erscheinungen, das Sein dem Schein, die Form dem Inhalt, das Wesen der Form, das Umfassende dem Umfaßten, der Kern der Schale, das Weltgesetz der Welt.

Unsere Inanspruchnahme des Pantheismus bedarf eines Vorbehaltes: er enthält ein symbolisches Moment. Der Pantheismus der modernen religiösen Seele setzt den Gedanken voraus, daß die Welt in räumlicher Hinsicht im oben dargelegten Sinne Symbol sei, daß die Betrachtung der Welt den Weg zur Schau der Seele öffnen, das Verhältnis zum Unbekannten bestärken oder neu offenbaren kann. Die erwähnten pantheistischen Gedanken haben keinen Anspruch mehr, theoretische Geltung zu besitzen. Sie sind als theoretische Größen widerspruchsvoll und undiskutabel, als religiöse Gleichnisse jedoch von tiefem Wert und können deshalb nebeneinander derselben Gesinnung dienen. Es ist z. B. durchaus möglich, daß wissenschaftliche Menschen, die von der Realität der Welt überzeugt sind, dennoch symbolisch ein Religiöses zum Ausdruck bringen, indem sie etwa sagen: es gibt etwas, das sich zu dem, was ich als logisch denkender Mensch wahr und wirklich nenne, verhält, wie das Sein zum Schein. Der Widerspruch stört uns nicht, wir wissen, daß es sich um pseudotheoretische Urteile von nur religiösem Wahrheitsgehalt handelt, die keinerlei theoretische Ansprüche erheben. Im Augenblick, wo sie als Gleichnisse durchschaut sind, verlieren sie ihren eigentlichen pseudotheoretischen Charakter.

Der Weg des pantheistischen Denkens vollzieht sich oft auch einfach durch den Uebergang von der negativen Unendlichkeit der theoretischen Welt zur positiven des religiösen Verhältnisses. Auch hier ist dann dieser Uebergang theoretisch nicht mehr diskutabel und nur noch religiös bedeutsam.

In diesem Sinne können einzelne Gegenstände als Ausdruck eines Allumfassenden sich darstellen. Der Pantheismus, wenn er auch in allen Dingen letzten Endes die Offenbarung des Absoluten erblickt, wird doch stets den Momenten und Zusammenhängen seine Aufmerksamkeit schenken, die nach der Richtung seines seelischen Verhältnisses weisen. Nehmen wir als mitkennzeichnend für seine religiöse Einstellung die Kategorie der Ehrfurcht an, die ja wohl überhaupt im Zentrum des pantheistischen Gedankenkreises steht, so kann eine Gebirgslandschaft, ein hoher Baum ihren imponierenden Formen nach, der Sternenhimmel, das mikroskopisch Kleine dem Unendlichkeitscharakter nach, ein Lebewesen seinem geheimnisvoll schöpferischen Dasein nach, seinem Verhältnis zum Absoluten das Symbol schenken [1]).

1) Auch die S. 373 genannten Beispiele gehören z. T. hierher.

Sind für meine religiöse Stellung etwa die Kategorien der Furcht und des Hasses entscheidend, so wird mein Blick vor allem auf das Furchtbare und Hassenswerte des wirklichen Lebens fallen, der Kampf ums Dasein, die Weltkatastrophen, die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens wird allüberall den Weg zu meinem Verhältnis weisen. —

Das ist die Möglichkeit, das räumliche Weltbild religiös zu verwerten. Wichtiger, vielfältiger, von ungleich größerer richtunggebender Kraft und Fruchtbarkeit ist das zeitliche Weltbild, sofern seine fragmentarische Form zur kosmischen Totalität ergänzt wird. Dieses nach beiden Seiten vollendete Bild des zeitlichen Geschehens nennen wir Mythus[1]).

Alle großen Religionen haben einen Mythus gehabt, eine die Totalität umspannende Geschichte, die dem persönlichen Geschick eine sinnvolle Stellung im Schicksal der Welt vermittelte.

Wir bedürfen zur Anerkennung des Mythus derselben Vorbehalte wie zur Begründung des modernen Pantheismus. Vollendliche Totalität ist nach keiner Richtung eine wissenschaftliche Größe. Alles Heraustreten aus dem rein wissenschaftlichen Weltbild bedeutet den Eintritt in die Sphäre des Symbols, das keine Allgemeingültigkeit im theoretischen Sinne beansprucht. Ein moderner Mythus wird von der Zeitspanne ausgehen, die wir überblicken können und wird vielleicht noch darüber hinaus wissenschaftliche Theorien benutzen. Wo er aber schließlich Anfang und Ende des Weltgeschehens zeichnet, da ist er rein symbolisch — eine Symbolik allerdings, die die wissenschaftlich erforschte Realität zum selbstverständlichen Ausgangspunkt nimmt; denn nur auf diese Weise ist es möglich, mein Ich in den Gesamtzusammenhang einzustellen. Irgendwo muß der Mythus zu diesem Zwecke die Realität berühren und es darf durchaus keine falsche Realität sein, wenn der Mythus seinen Zweck erfüllen soll, und alles schließlich, was innerhalb der formalen Voraussetzungen der Realität steht, muß das Merkmal des Möglichen besitzen. Jede Verleugnung irgendeiner Tatsache des uns bekannten Weltgeschehens würde den letzten Zweck des Mythus vernichten, den Weg zum Absoluten von der wirklichen Welt aus zu finden, und würde ihn zu einem bloßen Gleichnis des Verhältnisses zum Absoluten machen, das zwar religiös bedeutsam sein könnte, aber nicht die unmittelbare Richtung weisende Macht auf mein Handeln in der Welt besäße, die eben nur dem Mythus in unserem Sinne zukommt. Es ist stets der Sinn des Mythus gewesen, daß der Mensch seine Stellung in der Welt und

1) Der Ausdruck »Mythus« wird neuerdings oft in einem viel umfassendern Sinn gebraucht und deckt sich da etwa mit unserm Begriff des Symbols.

innerhalb seines Schicksals zugleich in der kosmischen Totalität erblickte [1]).

Was den auf dem modernen wissenschaftlichen Horizonte sich erhebenden Mythen gemein ist, ist zunächst die Beobachtung, daß eine Darstellung des Absoluten als einer restlosen Vollkommenheit in der Realität, wie es etwa der christliche Mythus vom Gottessohn ausführt, unmöglich ist. In der Welt mischen sich die Kräfte. Es gibt nichts, was ganz gestaltlos wäre, ebensowenig wie es ein unbedingt und vorbehaltlos Sinnvolles geben kann. Es mischen sich vielmehr überall beide Momente. Alles Seiende ist ein Vibrieren zwischen diesen unerreichbaren Polen.

Dieser allgemeinsten Tatsache tritt der menschliche Geist seiner Struktur nach notwendig mit einer zweiten Unterscheidung gegenüber; er bildet die Urkategorie der Kraft und löst sie von dem Geschehen als solchem ab, als das geheimnisvoll Bewirkende, ein letztes, vorgeschobenes Bollwerk des Theoretischen vor dem unendlichen Meer des Unbekannten. Wie sie dem Physiker bei der Betrachtung der mechanischen Abläufe sich aufdrängt, so dem die sinnvollen [2]) Erscheinungen im weitesten Sinne Betrachtenden. Die Beobachtung des Werdens sinnvoller Gestaltungen führt notwendig auf den Begriff einer gestaltenden Kraft, die als Korrelat sinnvoller Gebilde mit dem mechanistisch-physikalischen Begriff der Kraft nichts weiter zu tun hat als die Tatsache, daß sie beide an der letzten Grenze theoretischer Ueberlegung über die Wirklichkeit stehen. Die Struktur der Atome wie der Sonnensysteme, einer Blume wie einer menschlichen Seele, ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß eine Kraft, ein Zug zu harmonischer Gestaltung in der Welt wirkt, der sich durchzusetzen sucht auf immer höheren Stufen, um so die Vereinzelung der Dinge immer mehr aufzuheben und sie zu übergreifenden Zusammenhängen zu verbinden, einem umfassenderen Sinn unterzuordnen. Diese schöpferische Kraft steht als theoretische Größe unter dem Prinzip der unendlichen Totalität, sie strebt nach einer Vollendung, die unerreichbar ist. Die Atome als Ordnungen für sich, in der Materie zu Molekülen zusammengefaßt, chaotisch aneinandergereiht, in der lebendigen Zelle wiederum zu geheimnisvoll einheit-

---

1) In dieser religiös-theoretischen Atmosphäre bewegt sich ein großer Teil der philosophischen Strömungen, die sich Lebensphilosophie nennen. Vgl. Hch. Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920.

2) Sinnvoll hier in einem weiten, auch auf das Reich der Natur sich erstreckenden Sinne gebraucht; Sinn hier etwa gleichbedeutend mit Ordnung.

licher Funktion zusammengeführt, die Zellen wiederum in den höheren Lebewesen Teile einer umfassenden organischen Einheit — wir sehen die steigende Auswirkung der sinnschaffenden Kraft. Im Menschen wiederum leuchtet ein ganz neues Ordnungsprinzip auf, der bewußte Geist, der zwar die materielle Welt zur Bedingung hat, aber nun eine neue Welt, die Welt des Sinnvollen im engeren Sinne geistiger Werte bildet.

Die Kategorie der Kraft, die aus den sinnvollen Gestaltungen der Erfahrungen entnommen ist, unterscheidet sich von dem physikalischen Begriff notwendig durch ihre Gespaltenheit.

Der von der Mechanik als Korrelat der bewegten Materie gebildete Kraftbegriff erscheint als vollkommen einheitlich, weil es für die physikalisch-räumliche Betrachtung etwas anderes als bewegte Materie nicht gibt. Dagegen ist nun das Sinnvolle des Daseins das Gegenstück des Sinnlosen, es ist eine im Wesen des Erfahrbaren liegende Gegensätzlichkeit, die nun auch innerhalb des Kraftbegriffs eine Gegensätzlichkeit fordert. Dem sinnschaffenden Prinzip steht die dem Sinnlosen entsprechende Kraft gegenüber, einem zentripetalen ein zentrifugales Prinzip. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß im Gedanken der Kraft symbolische Momente liegen, die theoretisch bedeutungslos sind, daß sie also nicht etwa den Gedanken eines bewußt wirkenden Geistes voraussetzen.

Von dieser zunächst noch im Bereiche des theoretischen Weltbildes liegenden Struktur aus erscheint die Erweiterung zu religiöser Schau durch Gedanken von symbolischer Bedeutung gegeben. Die Welt erscheint als ein Kampfplatz der beiden kosmischen Kräfte, der aufbauenden und der vernichtenden Macht. Der Mythus vom Kampf Gottes mit dem Teufel offenbart hier seine auch für den modernen Geist gültige innere Berechtigung.

Der Gott allerdings, der in diesem Mythus erscheint, ist nicht der über der Welt stehende, sondern der in der Welt wirkende, nicht der allmächtige, sondern der zum Kampf gezwungene, der leidende, der unerlöste, der in jedem Geschöpf, in jedem geistigen Menschen nach Befreiung ringt aus den Fesseln der rohen Materie, ohne innerhalb unseres Horizontes der tragischen Struktur seines Daseins entrinnen zu können.

Dieser Gedanke ist notwendiges Merkmal aller auf dem modernen Weltbild sich aufbauenden Mythen. Alle Vernachlässigung des Gegenparts der schöpferischen Kräfte des Daseins geht aus theoretischer Unklarheit hervor.

Die Wege scheiden sich, sobald die Totalität zu Ende gedacht wird, Anfang und Ende des Weltgeschehens symbolisch als positive Größe zur Anschauung kommen und damit die Grundlage eines religiösen Verhältnisses geschaffen wird. Hier findet dann das Individuelle des religiösen Verhältnisses seine Auswirkung. Im Mythus begegnen sich wissenschaftliche und religiöse Wahrheit in eigenartiger Weise. Er besitzt wissenschaftliche Wahrheit insofern, als er den Umkreis der uns bekannten Welt zur selbstverständlichen Grundlage hat und die vorgefundene Linie es ist, die er ins nun positiv gefaßte Unendliche weiterführt. Damit beginnt aber schon die Sphäre religiöser Wahrheit, an die logische Alternativen nicht mehr heranreichen. Es ist durchaus verkehrt, dem Mythus als ganzem auch nur irgendwelche wissenschaftliche Wahrheit zuzusprechen; er ist theoretisch betrachtet sicher falsch, weil hier die Begriffe auf die Totalität angewandt sind, was dem Wesen des Theoretischen widerspricht. Wahr als Ganzes ist der Mythus, insofern er Ausdruck eines religiösen Verhältnisses ist, insofern er alles reale Dasein durch die Kraft des religiösen Subjektes umfängt und in den Abgrund der Gottheit wirft. Darum können Mythen, solange ihre wissenschaftliche Grundlage keinem Einwand begegnet, mit wissenschaftlichen Mitteln weder angefochten noch verteidigt werden, sobald ihr im Letzten symbolischer Charakter durchschaut ist. Der Mythus hat im Reiche der Werte die ganz besondere Stellung, daß er eine Verflechtung zweier Reiche des Geistes darstellt, deren Innigkeit vielleicht an der Kategorie des Symbols den schönsten Ausdruck findet, indem einerseits für den von der Realität ausgehenden Betrachter mit dem Uebergang vom Unendlichen in die Totalität die Symbolik beginnt, andererseits aber für den auf das Reich der religiösen Geltung gerichteten Blick der Mythus einschließlich seiner wissenschaftlichen Bestandteile zum Symbol wird als Reflex des im Unbekannten wohnenden Ursinnes.

Drei Typen des Mythus lassen sich unterscheiden, die natürlich nur die drei Ausschnitte eines Kreises mit unendlich vielen individuellen Gestaltungsmöglichkeiten sind.

Der erste, durchaus in sich gerechtfertigte Mythus ist der von der endlichen Auflösung der Welt, dessen klarstes Beispiel der Buddhismus abgibt, wo das geistige Leben bis ins feinste davon durchdrungen erscheint. Das religiöse Verhältnis ist hier derart aufs Absolute gerichtet, ohne sich jedoch vom Blick auf die Welt lösen zu können, daß die Befreiung von der Welt Maßstab alles Denkens und Handelns wird, und aus solcher religiöser Seelenstruktur steigt der Glaube an die einstige

volle Auflösung des Endlichen. Mit scharfer Spitze kann man diese religiöse Stellung so charakterisieren: wir können das Dasein vom Teufel erlösen nur dadurch, daß wir auch seinen Widerpart, den ringenden Gott, vernichten; Schopenhauer und E. v. Hartmann sind, allerdings nicht ganz reine, moderne Typen dieses Mythus. Es ist übrigens derjenige, in dem am leichtesten die zynische Stellung zum Dasein Raum gewinnen kann.

Die zweite Form des Mythus ist der Gedanke vom ewigen Auf und Nieder des Weltgeschehens. Die Welt ist ein ewiger Versuch Gottes sich darzustellen, in immer neuen Formen, die wieder vergehen, um anderen Platz zu machen, ohne im Ganzen eine einheitlich verlaufende Linie des Aufwärts oder Abwärts zu bilden. Diese Vorstellung verbindet sich am leichtesten mit der räumlichen des Pantheismus. Sie ist Ausdruck einer denkbar stärksten Liebe zum Vergänglichen; durch sie hindurch sieht man das Absolute und ist erlöst von dem Wunsche, die Welt anders zu sehen, als sie ist. Gott und Teufel sind ewig; aber der Teufel ist schließlich der Diener des Herrn. Spinoza, Hölderlin, Spengler sind Typen dieser Haltung. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr der Dinge bringt das statische Moment dieses Weltbildes auf seine stärkste Formel.

Die dritte mythische Grundform ist die Idee der sich vervollkommnenden Welt. Sie ist Ausdruck eines Lebensgefühls, das die tragische Struktur des Lebens nicht als letzte Offenbarung, sozusagen als letztes Wort des Ewigen anzuerkennen vermag, ohne gezwungen zu sein, ihr die positive Wertung zu versagen. Kann man die erste Form die der Weltmüdigkeit, die zweite die der Weltbetrachtung nennen, so die dritte die der Weltgestaltung; sie ist der weitere Schritt auf dem Wege von der Agonie über die liebevolle Kontemplation zur Aktivität. Ist die zweite Form die Bejahung der Welt als gegenwärtiger, so die dritte die Bejahung der Welt als ewiger; denn nach diesem Mythus wird einst die Welt ins Absolute eingehen, nicht durch Vernichtung, sondern durch Verklärung. Die beherrschende positive Kategorie des ersten Mythus ist die Erhabenheit, die des zweiten die Ehrfurcht, die des dritten die Hoffnung. Dieser läßt die Welt mit dem Chaos beginnen und mit der Harmonie enden, die als kosmische Totalität das Absolute selbst wird. Hier wird das Reich des Teufels immer weiter zurückgedrängt, bis der kämpfende Gott ihn vernichtet und, so befreit, seine vollkommene Gestalt findet. Vertreter dieser Richtung sind, aufs Wesentliche hin betrachtet, die meisten Formen

des Platonismus, von neueren etwa Walther R a t h e n a u und Christian von E h r e n f e l s[1]).

In dies dreiteilige Schema lassen sich alle Mythen einreihen und auch die Mythen der Vergangenheit, die als Realitäten uns unzugänglich sind, lassen die ihnen gebührende Stelle trotz fremdartiger Kategorien unschwer erkennen. Stets ist es der Zusammenhang von Ich und Welt und Absolutem, der auf Grund tiefster seelischer Voraussetzungen gesucht wird und im Mythus in einzigartiger Weise eine symbolische und doch zugleich reale Erfüllung findet. —

Die tiefste Verinnerlichung und Durchdringung, die religiöses Dasein erfährt, ist dann allerdings erst in der Realisierung des schon erwähnten reinen religiösen Subjekts im Symbol eines über alle Endlichkeit erhabenen Gottesgedankens gegeben. In Augenblicken tiefster religiöser Berührung kann die Welt mit Raum und Zeit und allen Inhalten verschwinden, unmittelbar schaut die Seele dem Rätsel ins unergründliche Auge, und die Kategorie seiner Schau projiziert ihr Bild an die Wand der kosmischen Nacht. Wenn das reale Subjekt ganz eins wird mit dem religiösen Subjekt, dann kann das ins Kosmische gespannte Bild eines sozialen Verhältnisses als großes Symbol über unsere Andacht treten; wir sehen die Faust eines grausamen Despoten, die verzerrten Züge eines Wahnsinnigen oder das milde Antlitz eines gütigen Vaters, wir fühlen die weiche Hand einer göttlichen Mutter über unsere gefurchte Stirne streichen, wir hören eine Stimme, die uns zuruft, daß wir uns nicht zu fürchten brauchen, je nach den Triebkräften, die in den letzten Tiefen unserer Seele schlummern; die kosmische Totalität selbst ist es, deren Arme sich ausstrecken, um uns an sich zu ziehen.

Dieser Gottesgedanke hat keinen Zusammenhang mit der Welt, sein Gegenstand ist restlos erhaben, allmächtig, neben all den Eigenschaften, die das Schwingen der Seele offenbart. Darum ist er auch für die moderne seelische Verfassung nicht Gegenstand des Glaubens. Glaube fordert Realitäten, die theoretischer Entscheidung unterliegen. Erst in einem übertragenen, von allem Theoretischen befreiten Sinne kann von Glaube als einer rein seelischen Bewegung gesprochen werden. Denn die Religion des modernen Geistes sieht den Strom des Lichtes, der aus der unbekannten Ferne strahlt, stets durch das Subjekt hindurch sich zu Gestalten verdichten, wie in der Camera obscura die Wirklichkeit durch

---

1) Vgl. auch Georg Pick, Die Uebergegensätzlichkeit der Werte, 1921, IV. Teil.

die Linse hindurch sich der Platte einprägt. Selbst dann bleibt die Seele das schaffende Prinzip, wenn Schicksal oder Gnade als von oben kommend empfunden werden.

Wenn wir nun nochmals reflektierend diese religiösen Gedanken nach ihren letzten absoluten Endpunkten betrachten, so stoßen wir auf den Gedanken einer letzten Dreiheit: wir sehen in allen drei Mythen den kämpfenden, ringenden, leidenden Gott, die Idee der Vollkommenheit, des erlösten Gottes, und die Idee des erhabenen Gottes als den letzten erreichbaren Abglanz des Absoluten, an dem an theoretischen Beständen nur noch die Gegebenheit und die Subjekt-Objekt-Spaltung bemerkbar sind. Tief scheint diese Dreiheit in der Struktur des religiösen Geistes zu liegen; denn seit Urzeiten ist sie ihm eigen. Auch dem modernen, religiösen Geiste bietet sie sich in eigenen Gestalten, ein dreifach gebildetes Tor, durch das sich der Blick ins unermeßliche Dunkel eines letzten, unbetretbaren Heiligen verliert, Gott-Vater, das religiöse Objekt als reines Symbol, der in beide Reiche des Denkbaren eine Offenbarung seiner Fülle ausströmen läßt und so erscheint im Reiche der Realität als kämpfender und leidender Gott, als allesdurchdringende Kraft, im Reiche der Geltung als leuchtende, über alle Gegensätze des endlichen Daseins erhabene Idee der Vollendung. Diese aus der Einheit des Ursinns quellende Dreiheit bleibt die Krone auch des modernen religiösen Geistes.

VII. Schluß.

Am tiefsten scheint uns die Eigenart der modernen religiösen Seele erfaßt in dem Gedanken ihrer souveränen, schöpferischen Bedeutung. Alle religiöse Ueberzeugung ist nur eine Projektion ihres eigenen Lebens, dessen Gesetz in der Tat, wenn man so sagen darf, ein restlos individuelles ist. Daraus ergaben sich die eigentümlichen Grundlagen unserer Kategorienlehre des modernen religiösen Bewußtseins, die beherrschende Stellung des Symbolgedankens, die vollkommene Freiheit der mythischen Ausgestaltung des Weltbildes.

Es hängt damit aufs engste zusammen, daß die modernen religiösen Ueberzeugungen von einer Spannweite sind, die sich der Begrenzung durch die religionswissenschaftlich geprägten Religionsformen entzieht. Pantheismus, Polytheismus, Monotheismus, Atheismus, kämpfender, erhabener Gott, Mythus und Mystik bedeuten keine Alternativen mehr,

sondern sind nur verschiedene Bilder, die die einsame Seele dem Unbekannten ablauscht.

Das hat nun auch für die Leistung der Religion eine bedeutsame Wendung zur Folge. Die Erkenntnis der zentralen Stellung der Seele stellt vor eine unvermeidliche Entscheidung, die den Religionen der europäischen Vergangenheit nicht eigen zu sein pflegte: entweder in rastloser Arbeit das in der Seele liegende Wesen zu enthüllen, oder auf eine aus der Tragödie des Daseins nicht nur vorübergehend befreiende Leistung der Religion zu verzichten. Diese religiöse Gesinnung hat keine handfesten Realitäten mehr bereit, die im Bedarfsfalle aus einer verstaubten Truhe hervorgeholt werden können. Sie verlangt eine Durchdringung des Wesens bis zu einer Erhabenheit der inneren Haltung, der keine Problematik mehr beizukommen vermag.

Daraus folgt eine starke Aenderung in der soziologischen Bedeutung der Religion. Die gemeinschaftsbildenden Momente sind wesentlich geringer. Die individuelle Bedeutung religiöser Wahrheit hebt die Schwungkraft des naiven Fanatismus völlig auf und macht auch eine gemeinsame Dogmen- und Kirchenbildung unmöglich; rituelle Gebräuche müssen einen starken Rückgang erfahren.

Stets werden sich allerdings auch verwandte Seelen zu gemeinsamen Andachtsstunden finden, stets werden religiöse Persönlichkeiten Vielen den Weg zur religiösen Welt weisen, ohne allerdings je Gründer neuer religiöser Dogmatik werden zu können.

Die Masse aber, die der moderne geistige Horizont der naiven Religionsauffassung entfremdet hat, wird von dem Glück und dem Reichtum der modernen religiösen Seele nur wenig verspüren. Ihr bedeutet die Wendung des religiösen Bewußtseins das Ende der Religion. Des Besten beraubt wird sie warten, bis günstigere Sterne auch ihr den Weg zur Seele öffnen.
